
U d'/ of Ottawa
39003000891167



Le réalisme de Bonald

DU MÊME AUTEUR

Le Salut public, un vol. in-18 jésus, broché . . . . 3 fr. 50

La Raison d'État, un vol. in-18 jésus, broché . . . 3 fr. 50

Les Raisons du Nationalisme, un vol. in-18 jésus, broché . . . . 3 fr. 50

Le Système politique d'Auguste Comte, un vol. in-18 jésus, broché . . . . 3 fr. 50

Les Consécrations positivistes de la vie humaine, un vol. in-18 jésus, broché . . . . 3 fr. 50

De l'Anarchie à la Monarchie, brochure . . . . . 0 fr. 15

Pensées choisies de nos Maîtres, brochure . . . . 0 fr. 30

La Crise royaliste *ou l'Intrigue juive contre l'Action française*, brochure . . . . 0 fr. 15

La Noblesse, *suivie d'extraits de Blanc de Saint-Bonnet sur le même sujet*, brochure . . . . 0 fr. 15

La politique de l'Action Française, *réponse à MM. Lugan et J. Pierre*, brochure, *en collaboration avec M. Lucien Moreau* . . . . 0 fr. 40

INSTITUT D'ACTION FRANÇAISE

Comte Léon DE MONTESQUIOU

Le réalisme de Bonald

NOUVELLE
LIBRAIRIE NATIONALE
85, RUE DE RENNES
PARIS



AVANT-PROPOS

Il existe plusieurs recueils de pensées de Bonald. Il existe aussi un recueil de morceaux choisis, qui a été édité par la Librairie Nationale. *Pour moi ce que j'ai voulu donner, ce sont des pages de ce grand philosophe, les pages qui m'avaient le plus particulièrement frappé. Simplement, j'ai groupé, classé ces pages autour de quelques sujets, puis les ai reliées par de courtes explications ou transitions. Voilà tout mon travail.*

Quelque modeste qu'il soit, j'espère qu'il a son utilité. Les sujets de philosophie politique qui sont traités ici ont une importance capitale pour l'avenir de notre pays. Or les pages de Bonald que j'ai extraites, relatives à ces sujets, sont éminemment propres à restaurer dans les esprits la vérité politique, en convainquant par leur solide et profond raisonnement, et en touchant par leur éloquence.

Mais, perdues qu'elles sont dans une œuvre volumineuse et dont la lecture demande quelque travail, — « je ne sais pas l'art d'être clair, disait Bonald, pour qui ne veut pas être attentif », — ces pages, là où elles se trouvent, ne rencontreront jamais, je le crains, qu'un petit nombre de lecteurs. Aussi aurai-je atteint mon but si j'ai simplement réussi à les mettre en lumière.

CHAPITRE I.

LE RÉALISME DE BONALD.

CHAPITRE I.

LE RÉALISME DE BONALD.

Dans mon *Exposé du système politique d'Auguste Comte* [1], j'ai montré que les conservateurs pouvaient tirer de ce philosophe — comme celui-ci d'ailleurs les avait lui-même invités à le faire — une profonde critique des dogmes révolutionnaires et une solide défense des principes d'ordre. En analysant Bonald je montrerai qu'il est de son côté un maître pour les esprits les plus réalistes. Et ainsi, en faisant ressortir la concordance de pensée qu'il y a sur une foule de questions importantes entre un Comte et un Bonald, j'aurai facilité, je l'espère, cette alliance que Comte avait souhaitée

1. 1 vol. in-18, à *La Librairie Nationale.*

et cherchée, entre tous les défenseurs de l'ordre social.

Comte avait lu Bonald. Il le tenait en haute estime. Il l'a placé d'ailleurs dans son calendrier des grands hommes, à côté de Joseph de Maistre, mais à un rang, il est vrai, inférieur. Et je ne sais pas si cela est très juste. Maistre est plus brillant certes que Bonald, et c'est ce qui fait que la conspiration du silence n'a pas réussi aussi bien à son endroit. Mais au point de vue du fond, de la pensée, Bonald ne le cède en rien, loin de là, à Joseph de Maistre.

Je parle de conspiration du silence. J'entends par là cette tactique suivie par la Révolution pendant tout le XIXe siècle, pour étouffer la voix des écrivains défenseurs de l'ordre, qu'ils fussent catholiques comme Bonald, ou positivistes comme Auguste Comte. Mais si Bonald a été négligé, il faut reconnaître qu'il y a en partie de sa faute. La lecture de Bonald, en effet, comme celle de Comte est souvent difficile, pénible. D'ailleurs il l'avouait lui-même. « Je ne sais pas, disait-il, l'art d'être clair pour qui ne veut pas être attentif. » Cet art du reste il

ne le rechercha même pas. Il fut, en effet, au point de vue du succès littéraire un grand méprisant, ou plutôt il eut comme une prévention contre ce qui peut charmer dans la littérature, comme une crainte de surprendre, par la grâce de la forme, la foi du lecteur. Il avait fallu, pour faire accepter l'erreur, le génie du verbe. C'était comme un hommage que Bonald rendait à la vérité que de la présenter sans apparat. « La déclamation et l'enflure, disait-il, sont proprement l'éloquence de l'erreur; il n'y a que la vérité qui puisse être simple, comme il n'y a que la beauté qui puisse se passer d'ornement. » Et il déclarait encore, à propos de son œuvre fondamentale, sa *Théorie du pouvoir :* « Je traiterai ce sujet en logicien, non en orateur. Je laisse le coloris à l'auteur d'*Emile;* ses paradoxes en ont besoin. »

Aussi avec quelle ironie, discutant contre Chateaubriand, sur la liberté de la presse, il disait de son contradicteur :« L'heureux talent de l'illustre pair le dispense de toute discussion sérieuse, et les éclairs de sa brillante imagination suffisent à la raison de ses nombreux admi-

rateurs; mes lecteurs, d'une conception moins vive, demandent un peu plus. Hors d'état de les éblouir, je n'aspire qu'à les convaincre. »

C'était d'ailleurs chez Bonald comme une tactique d'écarter dans les discussions ce qui peut éblouir, pour ne s'en tenir qu'à ce qui convainc. C'est que sur ce terrain de la logique, de la dialectique, il était assuré de l'emporter. « Je n'emploierai », écrivait-il par exemple à propos de son étude sur le divorce, « je n'emploierai, dans cette discussion, que l'éloquence de la raison... Si l'imagination peint avec les couleurs les plus vives, les effets déplorables du divorce, elle ne présente pas un tableau moins animé des suites trop souvent malheureuses des unions indissolubles; et dans cette lutte incertaine, la vérité ne triomphe que par le hasard du talent. Donnons à ses succès une chance plus assurée, en combattant pour elle avec les armes qui lui sont propres, et dont l'erreur ne saurait se servir sans trahir sa faiblesse. »

Mais alors qu'il ne veut que convaincre, et par les moyens les plus simples, Bonald atteint sou-

vent, sans l'avoir cherché, à une très grande force de séduction. Certes la parole est toujours grave, sévère, et c'est avec regret que Bonald parle du temps où « l'on n'avait pas encore acquis, à force d'esprit, le triste privilège de mépriser les inspirations du sens commun. » Mais cette parole grave supporte ordinairement une pensée noble et élevée, ce qui donne à l'ensemble quelque chose de majestueux, et d'une majesté qui n'a rien d'impassible. Car cette parole est soulevée, réchauffée par la vive émotion, l'indignation profonde, intellectuelle et sentimentale, d'un puissant cerveau et d'un cœur ardent, devant les efforts tentés pour ruiner l'ordre social.

Comparant Corneille et Racine, Bonald écrivait : « Ce sont deux fleuves ; mais l'un, voisin des montagnes où il a pris sa source, précipite ses eaux, quelquefois troublées, par d'énormes cataractes, et paraît plus imposant et plus vaste par le fracas de sa chute ; tandis que l'autre, plus avancé dans son cours, aussi profond, mais plus limpide, aussi abondant, mais plus tranquille, coule avec une majestueuse uni-

formité, et entraîne, par la continuité de sa force, plus sûrement que son rival par l'impétuosité de ses mouvements. »

Eh bien, cette image d'un fleuve majestueux qui entraîne, dans sa tranquillité apparente, par la continuité de sa force, peut souvent s'appliquer à Bonald lui-même.

Sainte-Beuve disait de Bonald qu'il était l'un des écrivains dont il y aurait le plus de grandes pensées à extraire. « Son raisonnement est serré et dense, écrivait Sainte-Beuve, et si subtil, qu'une fois qu'on est au-dedans, on ne voit presque plus le jour, ni le ciel qu'il veut précisément nous montrer. Le plus sûr et le plus commode pour juger des belles parties de Bonald, c'est de briser, de secouer en quelque sorte son réseau, et de ne voir que les pensées mêmes qui s'en détachent. Alors, quantité de définitions et de sentences d'or apparaissent. » Et il est vrai, qu'il y a de belles et profondes pensées à tirer de Bonald, car la phrase chez Bonald est pleine en même temps que concise. Elle ne renferme pas de mots inutiles. Elle frappe. Il existe d'ailleurs plusieurs

recueils des pensées de ce philosophe, dont l'un est de sa propre main. Mais on ne trouve pas seulement en lui des pensées, on y rencontre aussi des pages superbes, superbes par leur élévation et leur noblesse. Et le travail, en quelque sorte, que je veux tenter, c'est d'extraire, encadrer, faire ressortir un certain nombre des belles pages de Bonald, qui se trouvent perdues dans des livres où il est probable que peu iront les chercher. Car, comme le disait encore Sainte-Beuve, ce sont de ces ouvrages qui, à cause de leur forme « obscure, difficile et dogmatique », sont faits « pour être médités et extraits par quelques-uns. »

Ainsi que je viens de l'exposer, personne n'a donc été moins littérateur que Bonald. J'entends par là qu'il n'a jamais écrit pour écrire, pour briller. Il a écrit par pur sentiment du devoir : « Je n'ai jamais écrit par goût, disait-il, encore moins par ambition et par intérêt ; j'ai rempli un devoir, et j'ai pris la plume sous l'influence d'une irrésistible impression. »

Auguste Comte disait qu'en chaque siècle les plus grands esprits sont d'ordinaire atti-

rés vers les opérations exigées à ce moment-là par les plus grands besoins de la société. Bonald a pris la plume parce qu'il a pensé que la besogne la plus urgente alors était de combattre les idées révolutionnaires et restaurer dans les cerveaux la vérité politique. D'ailleurs quand il commença à écrire les circonstances ne lui permettaient pas de servir sa patrie autrement. C'est ce que montrera un court exposé de sa biographie.



Bonald naquit en 1754 à Milhau, en Rouergue. Au sortir du collège il entra dans les Mousquetaires, et y resta jusqu'à leur suppression, en 1776. Revenu dans sa ville natale, il fut élu maire en 1785; en 1790 membre de l'assemblée du département; bientôt après président de l'administration départementale. Mais il ne tarda pas à démissionner, à cause de la constitution civile du clergé, qui venait d'être décrétée.

« Je donnerai toujours, écrivait-il en cette occasion à ses collègues, l'exemple de la soumission la plus profonde à l'autorité légitime;

mais sur les objets d'un ordre supérieur, je ne me séparerai pas de cette autorité de l'Eglise, que les éléments les plus familiers de ma croyance m'ont appris à reconnaître dans le corps des pasteurs unis à leur chef... L'Assemblée a décrété des changements dans la discipline ecclésiastique et dans la constitution du clergé. Le roi, sur des instances réitérées, a sanctionné ces décrets, mais le chef de l'Eglise se tait, mais les premiers pasteurs rejettent unanimement ces innovations... Et moi, à qui il est commandé de croire, et non de décider, j'irais prévenir la décision du chef de l'Eglise, braver l'opinion unanime de mes pasteurs, déshonorer ma religion en plaçant les prêtres entre la conscience et l'intérêt... »

Peu après cette démission, sur les instances de sa famille qui craignait pour ses jours, il se décida à émigrer.

Il ne lui restait plus d'autre moyen de servir sa patrie, que de s'appliquer à réfuter les erreurs funestes auxquelles elle était en proie. C'est alors qu'il commença donc à écrire et qu'il composa son premier ouvrage, qui est en

même temps son ouvrage fondamental, celui où il pose les principes qu'il ne fera dans la suite que développer, ou appliquer à une question particulière: la *Théorie du pouvoir politique et religieux.* Il avait alors 40 ans.

Après six ans d'exil, Bonald rentra en France, mais les événements du 18 fructidor l'obligèrent à se cacher dans Paris pendant cinq ans. C'est en partie au cours de cette retraite forcée qu'il composa l'*Essai analytique sur les lois naturelles de l'Ordre social*, les *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, la *Législation primitive*, le *Divorce considéré au XIXe siècle*, puis un recueil de *Pensées*, et enfin sa *critique* de l'ouvrage de Mme de Staël sur la Révolution française. Plus tard il publia sa *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* qui est comme le résumé de sa « Théorie du pouvoir. »

Ajoutons, puisque nous en sommes à la liste de ses œuvres, que nous avons de lui encore une foule de brochures, de discours et d'articles de journaux parus notamment dans le *Mercure de*

France, le *Journal des Débats* et le *Conservateur*. Dans l'édition de ses œuvres complètes ces divers articles et discours sont recueillis dans deux volumes intitulés « Mélanges ».

Quand Bonald put sortir sans danger de sa retraite, il retourna s'installer aux environs de sa ville natale, dans une petite terre qui était tout ce qui lui restait d'une fortune que la Révolution avait détruite. Il s'était fait alors connaître par ses écrits. Aussi Bonaparte le nomma conseiller de l'Université. Vers le même temps Louis Bonaparte, roi de Hollande, le pria de se charger de l'éducation de son fils, le futur Napoléon III, par une lettre qui commence ainsi : « Après avoir cherché partout, j'ai réfléchi, Monsieur, que sans vous connaître autrement, vous étiez un des hommes que j'estime le plus. »

C'étaient là des paroles flatteuses. Pourtant Bonald n'accepta pas la place qui lui était ainsi offerte.

Sous la Restauration, dès la première convocation des chambres, Bonald fut nommé député, et il le resta jusqu'à ce qu'il fût élevé par Louis XVIII à la dignité de pair de France

et de ministre d'Etat. Il fut nommé également par le roi membre de l'Académie française. Dans les deux chambres il prit part à toutes les discussions importantes. En 1827 il se trouva chargé de la présidence de la commission de censure que Charles X venait d'établir, et c'est en cette qualité qu'il polémiqua, d'une façon même assez vive, sur la liberté de la presse contre Chateaubriand. Il avait collaboré auparavant avec celui-ci au *Conservateur*, une petite revue qui avait beaucoup d'analogie avec la revue d'*Action française.*

Quelques mois avant la Révolution de 1830 Bonald avait quitté Paris, et s'était retiré chez lui, à Milhau, « l'âme remplie de noirs pressentiments. » Il ne sortit plus de cette retraite, et y mourut le 24 novembre 1840, dans sa 87e année.

Je n'en dirai pas plus long sur la vie de Bonald. Je renvoie ceux qui voudraient en savoir plus, à la biographie de laquelle j'ai tiré les quelques détails que je viens de donner, et qui se trouve en tête de la *Théorie du pouvoir*, et qui est signée de son fils, le vicomte de Bonald.

Cette biographie se termine par ces mots qui pourraient servir d'épitaphe à ce noble philosophe : « Tout ce qu'adorait ce siècle, la fortune, la gloire, la faveur populaire, si inconstante et souvent si mal placée, il ne l'adorait pas. Ces vanités n'étaient pas le but de ses travaux. Il ne vit jamais qu'une seule chose : son devoir, c'est-à-dire l'obligation de consacrer à la religion et à la défense de l'ordre social, les talents que le ciel lui avait départis. »

Ces lignes sont à rapprocher d'une remarque que Louis Veuillot faisait de son côté sur ce même philosophe : « Avec un esprit ferme, écrivait-il, pénétrant, très cultivé, avec un goût exquis, une aménité parfaite, et qui ne s'est pas plus démentie que ses convictions durant un combat de quarante années, avec une vie droite, modeste, toute donnée aux lettres, et cependant toute pure, on dirait volontiers toute sainte, avec ces mérites et ces vertus, il ne rencontra que l'impopularité la plus violente qui fût jamais. »

Cela est vrai. Mais les causes que je crois voir à cette impopularité sont précisément ce qui doit faire accueillir favorablement Bonald par

les générations actuelles. Les contemporains de Bonald ont probablement été rebutés par ce qu'il y a chez lui de très dogmatisant, de très affirmatif. Et certes Bonald n'est pas un dilettante ni un sceptique. Il n'est pas de ceux qui se plaisent à se balancer aimablement entre plusieurs opinions sans jamais choisir, ou qui se déchirent sur le doute. Avec une ferme et parfois même quelque hautaine assurance il tranche, il affirme : « Il est dans la nature des choses, déclarait-il, que l'erreur soit honteuse et timide, et que la vérité soit haute et fière ; et trop longtemps en Europe on a vu le contraire. » Mais cette haute et fière assurance est précisément ce qui lui donne de pouvoir faire impression sur les esprits de nos contemporains. Je suis persuadé, en effet, que de plus en plus c'est aux convaincus qu'on prêtera attention. On est las de ceux qui cherchent éternellement sans jamais aboutir, jamais conclure.

Une seconde cause que je verrais à son impopularité est qu'il n'a jamais fait, — comme certains de son parti, comme un Chateaubriand par exemple — aucune concession à la Révolu-

tion. La vérité il l'a affirmée entière et sans craindre de heurter les préjugés du temps, à la solidité desquels d'ailleurs il ne croyait pas : « Non seulement, disait-il, il est conséquent à certaines opinions de croire au retour de l'ordre dans la société, mais il est extrêmement utile d'en indiquer les moyens, quelque éloignés même qu'ils paraissent des idées dominantes, parce qu'il n'y a rien de plus faible et de plus variable que des idées dominantes quand elles sont fausses. » Mais cette haute affirmation de la pleine vérité est encore une raison pour que Bonald soit écouté actuellement. Ce n'est pas, en effet, par un mélange timide de demi-vérités et d'erreurs qu'on aura chance à présent d'agir sur les esprits. Le Play disait de Tocqueville : « Le défaut de Tocqueville est d'avoir manqué de courage pour dire la vérité qu'il savait, et pour attaquer l'erreur qu'il apercevait. » Beaucoup manquent de ce courage, et cachent ce manque de courage sous le nom d'habileté. Ils disent habiles les concessions aux préjugés démocratiques. C'est Le Play que je laisserai encore leur répondre : « Je ne connais rien de

plus dangereux, écrivait-il, que les gens qui propagent les idées fausses, sous prétexte que la nation ne voudra jamais y renoncer. Si elle n'y renonce pas, elle périra; mais ce n'est pas un motif pour accélérer la décadence en adoptant l'erreur. Il n'y a pas d'autre règle de réforme que de chercher le vrai et de le confesser quoi qu'il arrive. »

Et telle a été exactement la règle suivie par Bonald, dans sa défense de l'ordre religieux et social.

Pour avoir ainsi refusé toute concession aux idées démocratiques, dites libérales, Bonald a été taxé d'intolérance. Avant d'envisager ce grief, je commencerai par demander : Qu'est-ce qu'une idée *libérale ?* Je sais ce qu'est une idée vraie ou fausse, précise ou vague, claire ou obscure. Mais une idée peut-elle être libérale, peut-elle être généreuse, noble ? On applique souvent de nos jours ces qualités aux idées. Mais on ne réfléchit pas assez à ce qu'on dit. Ces qualités sont qualités de cœur, non d'esprit. Certes à la base de toute idée, il y a un sentiment. Je veux dire que tout effort de l'in-

telligence a sa cause primordiale dans le cœur. C'est, en effet, pour éclairer et arriver à satisfaire un sentiment, une impulsion de notre être, que nous nous sentons le besoin de lumières. C'est à ce sentiment, premier moteur de l'esprit, et à ce sentiment seul qu'il faut appliquer les épithètes de libéral, noble, généreux, ou les qualificatifs opposés, si on veut les appliquer à quelque chose dans le travail de l'intelligence.

Or si je cherche les sentiments que cachent les idées dites libérales ou démocratiques, je trouve le plus ordinairement de l'égoïsme, de l'envie, de la haine, de l'insubordination, bref les sentiments les plus bas qui soient. Au contraire je vois Bonald travaillant et développant ses théories politiques, uniquement poussé, comme je l'ai déjà dit, par l'amour de la patrie et le culte du devoir.

D'ailleurs, puisqu'on cherche à écraser Bonald sous l'épithète d'intolérant, qu'est-ce que la tolérance dans le domaine des idées? C'est simplement du scepticisme. Admettre intellectuellement que l'on pense autrement que soi, c'est

montrer, en effet, que l'on ne croit pas à ce que l'on avance. Or Bonald était assuré de la vérité des principes qu'il défendait. Et il pouvait manifester cette assurance sans qu'elle prît la forme de l'orgueil, puisque ces principes, il ne les avait pas inventés, qu'il les tenait de la sagesse des siècles, et qu'avant qu'il les affirmât, ces principes avaient fait suffisamment leur preuve dans le domaine de l'expérience.

D'ailleurs Bonald se déclare toujours prêt à s'en rapporter en toute chose aux autorités compétentes : « Animé, déclarait-il, du seul motif de chercher la vérité, du seul désir de la répandre, je n'ai point porté dans la recherche de la vérité les préventions d'un homme de parti, ni dans sa publication l'orgueil d'un réformateur. Je reconnais en politique une autorité incontestable qui est celle de l'histoire, et dans les matières religieuses une autorité infaillible, qui est celle de l'Eglise ; et je soumets à l'autorité de l'Eglise la partie de mon ouvrage qui traite de la religion, comme je soumets la partie politique à l'autorité des faits. » Et ainsi, s'il se trompe, ce sera sans grand dommage causé.

« Mes erreurs, après tout, écrit-il, ne sauraient être dangereuses : ce ne sont pas celles que l'ignorance propage, mais celles que l'orgueil défend, qui font le malheur des sociétés. »

J'ai dit que la tolérance intellectuelle était du scepticisme. Mais il en est, il est vrai, qui, sans être sceptiques, se déclarent tolérants, parce que dans les discussions ils prennent volontiers la position mitoyenne et accordent une part de vérité à chacun. Et ceci, en effet, n'est plus vraiment du scepticisme. Mais c'est mollesse d'esprit. « Si la vertu, qui est *relative*, remarque Bonald, peut se trouver à égale distance des deux extrêmes opposés, la vérité, toujours *absolue*, n'est jamais que dans l'un ou l'autre extrême. » Elle n'a pas de degrés. Une chose est vraie ou fausse. Elle ne peut pas être plus ou moins vraie. Ainsi, continue Bonald, ceux « qui prennent par goût, et, à ce qu'ils croient, par modération de caractère, les opinions moyennes » sont tout simplement « des esprits moyens ou médiocres ». — « La vérité leur paraît un excès comme l'erreur. Trop sages pour s'arrêter à celle-ci, trop faibles pour s'éle-

ver jusqu'à celle-là, ils restent au milieu, et donnent à leur faiblesse le nom de modération et d'impartialité, oubliant que, s'il faut être impartial avec les hommes, on ne peut pas, en morale, rester indifférent entre les opinions. » Ainsi ceux qui se donnent le titre d'impartiaux, conclut Bonald, sont le plus souvent des hommes sans caractère, et nul plus qu'eux n'usurpe ce titre, car, écrit-il, « dans le combat de la vérité contre l'erreur, la partialité la plus coupable est la prétendue impartialité des indifférents. »

Si vous êtes certain de ce que vous avancez, si vous avez une conviction forte, il vous sera, comme je l'ai dit, impossible de rien concéder à votre adversaire. Après cela, le laisserez-vous nuire par la propagation de son erreur ; combattrez-vous cette erreur ou non? Ceci est une question d'espèce et de circonstances. Ce qui signifie que la tolérance est chose relative. Le Play formulait à ce point de vue une règle excellente : « La tolérance, disait-il, est opportune et utile quand la dose de mal que l'on tolère est inférieure à celle qui naîtrait de la répres-

sion. » Or cette règle est précisément celle proposée par Bonald et qu'il formule d'ailleurs presque dans les mêmes termes.

Bonald commence par offrir à notre méditation la parabole de l'ivraie et du bon grain. « Après avoir menacé des derniers malheurs, écrit-il, les sociétés où le pouvoir est divisé, c'est-à-dire les sociétés en révolution, Jésus-Christ prescrit aux gouvernements des règles de prudence dans les remèdes qu'il faut apporter à cette division ; et il leur propose la belle parabole de l'ivraie jetée sur le bon grain par l'homme ennemi, pendant le sommeil du père de famille, et qui ne peut être arrachée sans perte pour le bon grain lui-même. Et n'est-ce pas la vivante image de ces fausses doctrines répandues dans la société pendant le sommeil des gouvernements, et que la violence ne pourrait peut-être extirper sans de dangereux déchirements ? »

Après quoi Bonald établit cette distinction. « La tolérance est absolue ou conditionnelle, et en quelque sorte provisoire. Absolue, elle est synonyme d'*indifférence ;* et c'est celle que les

philosophes du XVIIIe siècle ont voulu établir. » Et Bonald rappelle ici que c'est la seule qu'il combatte. Puis il poursuit : « La tolérance provisoire ou conditionnelle signifie *support ;* c'est celle que la sagesse conseille et que la religion prescrit... La tolérance conditionnelle, ou le support, doit être employée à l'égard de l'erreur, et même à l'égard de la vérité. Cette tolérance consiste à attendre le moment favorable au triomphe pacifique de la vérité, et à supporter l'erreur, tant qu'on ne pourrait la détruire sans s'exposer à des maux plus grands que ceux que l'on veut empêcher.

« La tolérance absolue, ou l'indifférence, ne convient ni à la vérité ni à l'erreur, qui ne peuvent jamais être indifférentes à l'être intelligent, *nécessité* par sa nature à rechercher en tout la vérité et à la distinguer de l'erreur, pour embrasser l'une et rejeter l'autre.

« La tolérance absolue, comme l'ont entendu nos sophistes, ne conviendrait donc qu'à ce qui ne serait ni vrai ni faux, à ce qui serait indifférent en soi. Or, je ne crains pas d'avancer qu'il n'y a rien de ce genre, d'indifférent dans les

principes moraux, c'est-à-dire religieux et politiques, de la science de l'homme et de la société; d'où il suit que la tolérance philosophique n'est pas d'un usage fort étendu, et qu'il eût été raisonnable de définir la tolérance, avant de déclamer avec tant d'aigreur contre l'intolérance. »

Bonald nous expose alors, dans une page magistrale, que cette tolérance absolue que certains voudraient établir dans les opinions morales, nous ne la trouvons nulle part, ni dans la nature, ni dans les lois, ni dans les mœurs, ni dans les sciences, ni dans les arts. On comprendra mieux, lorsque j'aurai donné cette page, quelle utopie ou quel sophisme se cache sous ce mot de tolérance tel que l'ont entendu les penseurs révolutionnaires.

« L'homme, écrit Bonald, est soumis dans la disposition qu'il fait de son corps, ou des corps extérieurs au sien, à un ordre de lois contre lesquelles la nature ne tolère pas d'infraction. Là, tout est déterminé, rien n'est indifférent. L'homme tombe, s'il manque aux lois de la gravité dans le mouvement qu'il donne à son corps;

il est écrasé sous les ruines de son édifice, s'il les élève hors de la perpendiculaire; il ne recueille aucun fruit de ses labeurs, s'il sème ou s'il moissonne avec une autre disposition de saisons que celle que la nature a prescrite pour la culture des terres; il périt lui-même, s'il manque aux lois de la tempérance sur les plaisirs et même sur les besoins.

« Les lois humaines ne sont que des déclarations publiques d'intolérance; et, soit qu'elles prescrivent ou qu'elles défendent, elles ne laissent rien à nos caprices, et règlent toutes nos actions civiles, sous des peines dont la plus légère est la nullité des actes que nous faisons sans les consulter. Leur importune prévoyance s'étend même jusque sur nos dernières intentions, qu'elles ne respectent qu'autant qu'elles s'accordent avec leur volonté; et, après avoir vécu sous leur domination, il faut, pour ainsi dire, mourir dans leur intolérance.

« Les mœurs sont encore moins tolérantes que les lois; et ce que les lois ne sauraient atteindre, les mœurs le soumettent à leur juridiction. Elles ne punissent pas, il est vrai, par des

supplices, mais elles flétrissent par le blâme, elles frappent de ridicule tout ce qui s'écarte de ce qu'elles ont réglé comme honnête, séant, ou seulement convenable, quelquefois de ce qu'elles commandent d'irrégulier, ou même d'illégitime; car trop souvent les mœurs se mettent en contradiction avec les lois, et l'homme se trouve placé entre deux intolérances également redoutables, celle des lois et celle des mœurs. Aux yeux de ce législateur arbitraire, rien n'est indifférent, pas même ce qui paraît inutile. Les mœurs règlent avec autorité jusqu'aux manières, jusqu'au mode de s'énoncer, de se vêtir, de saluer, etc., jusqu'aux formules d'une civilité souvent puérile; et même plus les rangs sont élevés, et par conséquent les hommes éclairés, plus les prescriptions sont impérieuses, et plus leur observation est indispensable.

« Les sciences sont ce qu'il y a au monde de moins tolérant. Que sont les livres et les chaires d'instruction, que des cours publics d'intolérance? Les sciences ont leurs tribunaux et leurs juges, à la fois dénonciateurs et parties,

pas toujours pairs de l'accusé, qui prononcent souvent sans l'entendre, et quelquefois sans l'écouter. La critique ne *tolère* pas un principe hasardé, une conséquence mal déduite, une démonstration vicieuse, une citation inexacte, une fausse date, un fait controuvé...

« Les arts eux-mêmes, ces délassements de l'esprit, ou ces occupations de l'oisiveté, sont-ils autre chose qu'un champ de bataille où l'intolérance du bon goût combat contre un goût faux ou corrompu?...

« Et remarquez que les écrivains qui ont le plus hautement réclamé la tolérance sur toute autre matière, sont précisément ceux qui ont porté le plus loin l'intolérance littéraire. La critique, entre les mains de Voltaire, n'a pas toujours fait grâce aux plus beaux génies du siècle précédent; et trop souvent elle a pris, envers les contemporains, le caractère du libelle diffamatoire, et jusqu'au ton outrageant et grossier de la plus vile populace...

« Cependant, il faut le dire, cette intolérance que nous exerçons les uns contre les autres sur nos opinions, sur nos actions, sur nos pro-

ductions, et qui est la source de tant de jugements faux ou téméraires, de tant de haines et de discordes, cette intolérance vient d'un principe naturel à l'homme; et même l'on peut dire qu'elle est dans l'ordre. C'est parce que la perfection est l'état naturel à l'homme, l'état qui lui est *commandé*, que l'homme est, et même doit être intolérant, de tout ce qui s'écarte, dans tous les genres, du vrai, du beau et du bon, qu'il conçoit ou qu'il imagine. Il est intolérant en tout, parce qu'en tout il y a vrai et faux, bien et mal, ordre et désordre; bien et mal moral, bien et mal philosophique; bien et mal politique; bien et mal littéraire, oratoire, poétique, etc., etc.; bien et mal dans les lois comme dans les arts; dans les mœurs comme dans les manières; dans les procédés comme dans les opinions; dans les spéculations comme dans la pratique. Plus l'homme connaît de vérités, mieux il sent le beau et le bon, et plus il est blessé de ce qui leur est opposé; et Voltaire n'était plus intolérant qu'un autre en littérature, que parce qu'il avait un sentiment plus vif des beautés littéraires, et le goût plus sûr et plus exercé sur ces matières. »

En résumé, plus nous sommes certains de la vérité, plus nous avons le sentiment du beau et du bon, plus nous avons le désir de perfection, moins nous pouvons tolérer l'erreur. La tolérance de l'erreur est de l'indifférence à l'égard de la vérité, du beau, du bon, de la perfection. Voilà ce que Bonald nous montre admirablement.

Mais si nous sommes intolérants envers l'erreur, quelle attitude aurons-nous envers ceux qui la professent? Ceci est une autre question et à ce point de vue nul ne doit être moins taxé d'intolérance que Bonald. La biographie qu'a faite de lui son fils en fait foi : « On a reproché à M. de Bonald, remarquait-il, d'être *absolu* dans ses principes; mais au moins ceux qui l'ont connu savent combien il était indulgent pour les personnes. « Au physique, disait-il, la force employée avec adresse, vient à bout de tout; au moral, des principes inflexibles et un caractère *liant* prennent sur les hommes un grand ascendant. »

C'est exactement la même pensée que le fameux précepte d'Auguste Comte : « Conciliant

en fait, inflexible en principe. » D'être inflexible en principe ne vous empêche, en effet, nullement d'être conciliant en fait : « On peut être modéré, remarquait Bonald, avec des opinions extrêmes. C'est ce qu'affectent de ne pas croire ceux qui sont violents avec des opinions faibles et mitoyennes. » De même établissant une comparaison entre Bossuet et Fénelon, il écrivait : « Bossuet avait sa douceur et Fénelon sa force ; mais les âmes faibles, qui n'en sont pas pour cela moins injustes, moins prévenues, même moins haineuses, ne comprennent pas plus la douceur d'une âme forte, que la fermeté d'une âme douce. »

« J'aime les hommes faciles, disait-il encore, faibles si l'on veut, sur les choses indifférentes et dans le détail de la vie, et qui réservent leur fermeté pour les grandes occasions ; assez souvent les gens raides sur les petits intérêts sont faciles et même faibles sur les choses importantes. »

Quant à l'effet que tend à produire la lecture de Bonald sur celui qui le médite et le pénètre bien, peut-on dire qu'il pousse à l'inquisition

et à l'intolérance, celui qui écrit : « Les peuples se gouvernent par des exemples plutôt que par des lois, et par des influences plus que par des injonctions » ; ou qui écrit encore : « Il faut, quand on gouverne, voir les hommes tels qu'ils sont, et les choses telles qu'elles doivent être ; souffrir l'imperfection des hommes et tendre de toutes ses forces à la perfection dans les choses ; car, à la longue, les bonnes institutions rendent les hommes meilleurs. Beaucoup de gens, au contraire, demandent la perfection dans les hommes et sont toujours contents des choses, quelles qu'elles soient » ; ou qui déclarait encore : « Il faut au Français l'éclat de la monarchie et la vigueur du *pouvoir* unique ; mais que votre fermeté ne soit pas sans indulgence, ni votre sagesse sans grâces » ?

En regard transcrivons ces autres lignes de Bonald : « Des législateurs présomptueux font des lois qu'ils croient parfaites ; et comme elles ne sauraient s'établir, ils s'en *prennent aux hommes de la résistance que les choses leur opposent*. Rien ne peut les faire revenir de cette fatale méprise qui les conduit aux dernières

violences, tels que des enfants qui tombent dans des accès de rage de ne pouvoir faire une chose au-dessus de leurs forces. C'est là la grande erreur de l'Assemblée Constituante. »

Pour ceux qui jugent avec raison que la France, divisée comme elle l'est actuellement, a besoin dans ses gouvernants d'un grand esprit de conciliation, cet esprit, je le demande, est-ce dans les « législateurs présomptueux » des assemblées parlementaires, qu'on aura chance de le trouver, ou bien dans les vues et les conseils politiques de Bonald?

* * *

J'ai dit que Bonald avait été exempt de tout virus révolutionnaire. Pour être tout à fait exact il me faut pourtant signaler un point où il a versé dans une certaine mesure, à un moment de sa vie, dans la Révolution. Je veux parler de cette approbation du gallicanisme que nous trouvons dans ses premiers ouvrages, approbation où l'a sans doute entraîné sa grande admiration pour Bossuet. Dans sa *Théorie du pouvoir*, nous le voyons notamment déclarer

que « le pape a au-dessus de lui une autorité extérieure, celle du concile général ; » que « ce n'est pas au pape, mais à l'Eglise en corps qu'appartient l'infaillibilité. » Ceci ne cadre pas avec tout le reste de son œuvre. Il est d'ailleurs nécessaire de remarquer qu'il est revenu plus tard de son erreur, et je croirais assez que la lecture de Joseph de Maistre n'a pas été étrangère à ce revirement. Ce revirement est accusé dans ces lignes écrites en 1829 : « Les libertés de l'Eglise gallicane, qu'on a exhumées de la poussière des écoles, et dont on a fait tant de bruit, ont merveilleusement servi à tous ceux qui ont voulu opprimer l'Eglise, et aux magistrats jaloux du pouvoir du clergé, et à Bonaparte, à cheval, disait-il, sur les quatre articles, pour faire la guerre au Saint-Siège. »

Puisque nous en sommes au chapitre des reproches qu'on peut faire à Bonald, disons un mot, pour que la chose soit liquidée, d'une comparaison qu'on retrouve souvent chez lui entre les Grecs et les Romains d'une part, et les Germains de l'autre, comparaison qui est sous sa plume tout à l'avantage de ces derniers. Bo-

nald est très sévère pour l'antiquité grecque et romaine. « C'étaient des peuples policés, déclarait-il, c'est-à-dire ayant atteint à une grande perfection des arts. Mais ce n'étaient pas des peuples civilisés, car la civilisation réside dans la perfection des lois. Or, les Grecs et les Romains obéissaient aux lois les plus fausses qu'on puisse imaginer. Chez eux, les désordres les plus graves, les plus destructifs de tout ordre public ou domestique, étaient constitués par des lois, ou autorisés par des coutumes qui avaient force de lois. » Il va jusqu'à dire que « malgré toute leur politesse, leur urbanité, leur atticisme, » ils étaient « de vrais barbares. » Et il déclare que les Germains « malgré leur état inculte et grossier », étaient plus civilisés, car leurs mœurs « étaient de beaucoup meilleures que les lois des Grecs et des Romains. »

Il est vrai que Bonald parle des mœurs des Germains « telles que les décrit Tacite ». Nous savons par son fils que Bonald lorsqu'il était en exil et qu'il composait son ouvrage fondamental, n'avait avec lui pour toute bibliothèque que les œuvres de Bossuet, quelques livres de

Tacite, *l'Esprit des lois* et *le Contrat social.* De même qu'il aura été impressionné par Bossuet au point de vue gallican, il l'aura été par Tacite au point de vue de l'antiquité. C'est ainsi qu'il est tombé dans une admiration des Germains que l'on n'est habitué à trouver que chez les historiens romantiques ou révolutionnaires.

Mais laissons de côté toutes ces questions qui ne sont que secondaires dans l'œuvre de Bonald, et venons-en à l'objet principal de ce travail, à ce que j'ai intitulé son *réalisme.*

Il est probable que ceux qui ne connaissent Bonald que par ouï-dire seront étonnés d'entendre parler de réalisme à propos de ce philosophe. On est plus habitué, en effet, à accoler à son nom l'épithète de métaphysicien. Certes Bonald n'a pas été sans faire de la métaphysique; mais il n'en a fait que là où il est légitime d'en faire, c'est-à-dire dans les questions que l'on ne peut résoudre autrement, dès lors que l'esprit se refuse à les laisser sans solution. Mais ce n'est point cette partie de l'œuvre de Bonald où il fait de la métaphysique,

et où il en fait, je le répète, très légitimement, qu'il est dans mon plan d'exposer. Cette partie-là d'ailleurs, notamment « les Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances humaines », n'est pas, à mon sens, ce qu'il y a de meilleur chez Bonald. Et je serais assez de l'opinion de M. Ancelot qui, dans l'éloge qu'il faisait de Bonald en lui succédant à l'Académie, déclarait que « parfois, peut-être, il excéda lui-même ses forces, notamment dans sa dissertation sur l'origine du langage. »

Ce que j'exposerai c'est Bonald discourant sur la société, sur la politique. Ici Bonald montre un esprit profondément positif. Ce qui a pu induire en erreur le lecteur superficiel c'est que, lorsqu'il nous trace quelque règle sociale, Bonald déclare souvent: « La volonté de Dieu est que .... » Celui qui ne connaît pas bien Bonald sera sans doute tenté de se figurer qu'une telle expression sous sa plume signifie qu'il n'entend nous donner d'autre raison à la règle qu'il nous trace que la volonté de Dieu; qu'il prétend en un mot nous imposer les grands principes qu'il défend au nom de sa foi. Il n'en est

rien. Et l'on peut remarquer au contraire chez Bonald un constant scrupule de tirer argument de la religion qu'il professe. La recherche des principes sociaux c'est au moyen exclusivement de la raison, de l'expérience, de l'histoire qu'il la poursuit. Et ce n'est que lorsque, par ces moyens tout positifs, il a établi une loi, qu'il se permet de nous présenter à l'appui un texte de l'Ecriture ou un commandement de l'Eglise. Il prend soin d'ailleurs de le faire remarquer: « L'on s'apercevra sans doute, écrit-il, que si je cite la religion chrétienne à l'appui de mes raisonnements, c'est pour en faire voir la conformité à la raison la plus éclairée et nullement pour y chercher des motifs capables de subjuguer la raison. »

Ainsi Bonald donne comme fondements aux lois et principes qu'il nous propose la raison et l'expérience, avant d'invoquer à leur propos la volonté de Dieu. Pourquoi la volonté de Dieu? Parce que les lois auxquelles la société doit se conformer pour vivre, c'est Dieu, nous déclare Bonald, qui en est l'auteur, car il est l'auteur de tout ordre dans la nature. Obéir à

ces lois c'est donc obéir à Dieu. C'est ce que Bonald nous expose dès le début de son premier ouvrage : « La nature des êtres en société, nous dit-il, la volonté de Dieu, veulent la même chose ou sont conformes. Aussi nature des êtres sociaux ou de la société, volonté sociale, volonté de Dieu même, sont des expressions synonymes dans cet ouvrage. »

Ceci nous éclaire sur ce qu'il faut entendre par la théorie du droit divin, cette théorie qu'on a tant défigurée par ignorance ou mauvaise foi. Bonald,contre la caricature qu'il prévoyait qu'on en ferait, avait pourtant mis en garde lui-même le lecteur au cours de sa critique sur Mme de Staël. « Mme de Staël, écrivait-il, a singulièrement brouillé toutes ces idées; et elle parle de la doctrine du droit divin comme si ceux qui la professent croyaient que la Divinité avait, par une révélation spéciale, désigné telle ou telle famille pour gouverner un Etat, ou que l'Etat lui appartînt comme un troupeau appartient à son maître. Il est facile d'avoir raison contre ses adversaires, lorsqu'on leur prête gratuitement des absurdités. »

Qu'est-ce donc que le droit divin? Reportons-nous à ce que nous venons de dire plus haut. Le pouvoir de droit divin, le pouvoir légitime sera celui qui se trouvera constitué suivant les lois naturelles, celui qui aura « ce qu'il faut pour remplir la fin de la société, qui est de conduire les hommes à la perfection des lois et des mœurs ». Aussi lorsque Bonald déclare la monarchie de « droit divin », il entend par là qu'il la considère comme le gouvernement constitué par excellence pour remplir la fin de la société. Pour mieux d'ailleurs préciser sa pensée, il ajoute: « Le pouvoir d'un père sur ses enfants, d'un maître sur ses domestiques, est aussi un pouvoir divin, parce qu'il est fondé sur la nature, et qu'ils sont l'un et l'autre un pouvoir légitime et naturel. Ainsi, dans ce sens, tout ce qui est légitime est divin, puisque la légitimité n'est que la conformité aux lois dont Dieu est l'auteur. »

Derrière un langage parfois de métaphysicien on aperçoit donc le profond réalisme de Bonald. Bonald proclame — ce qui à mon sens suffirait à le faire ranger parmi les esprits

réalistes — le grand principe qui forme le fondement de la philosophie d'Auguste Comte, et que pour sa part Bonald formule ainsi : « Il est des lois pour l'ordre moral ou social, comme il est des lois pour l'ordre physique, des lois dont les passions des hommes peuvent bien momentanément retarder la pleine exécution, mais auxquelles tôt ou tard la force invincible de la nature ramène nécessairement les sociétés ». J'ajouterai : à moins que les sociétés, s'opiniâtrant dans leur résistance, ne finissent par périr, ce qui est d'ailleurs encore une manière d'obéir aux lois.

Tout est soumis à des lois, voilà la base de la philosophie sociale de Bonald, comme elle l'est, ainsi que je viens de le rappeler, de celle d'Auguste Comte. Et Bonald pousse ce principe jusqu'à répéter avec Leibnitz : « Le hasard n'est que l'ignorance des lois naturelles. »

Avant de tirer de ce grand principe la conséquence qu'il renferme, je voudrais m'arrêter un instant sur la définition que Bonald nous donne des lois. Il nous propose la définition

de Montesquieu : « Les *lois* sont des *rapports nécessaires* qui dérivent de la nature des êtres. »

Il y a, dans cette définition adoptée par Bonald, un mot, le mot *nature* que l'on retrouve souvent dans le vocabulaire révolutionnaire, et notamment chez Rousseau. Mais ce mot a chez Rousseau et chez Bonald des acceptions absolument différentes, et même contradictoires.

Rousseau oppose la nature à la société. Selon lui il y a un état naturel qui est bon, et un état social qui est mauvais. On connaît son aphorisme préféré : « La nature a fait l'homme heureux et bon, la société le déprave et le fait misérable. » J. J. Rousseau, « le romancier de l'état sauvage, le détracteur de l'état civilisé », écrit Bonald, « place l'état naturel de l'homme individu ou social, dans l'état natif ou imparfait. De là sa prédilection affectée pour les enfants, au moins pour ceux d'autrui, et son admiration insensée pour l'état sauvage. »

Pour Bonald au contraire l'état naturel est opposé à l'état natif ou imparfait, l'état naturel est l'état parfait, et l'état parfait est l'état de société.

« La nature d'un être, définit Bonald, est ce qui le constitue ce qu'il est ; c'est la loi particulière de son existence ou de son être.

« La nature des êtres est ce qui les conserve tels qu'ils sont ; c'est l'ensemble des lois générales de leur conservation. »

Et Bonald nous explique : puisque ces lois conservent les êtres, ces lois sont bonnes. Or comme la nature est l'ensemble de ces lois, elle est donc bonne également. « Nature des êtres, ou leur bonté absolue, leur perfection sont donc synonymes. »

Et Bonald nous éclaircit son raisonnement par cet exemple : « Le chêne commence dans le gland, l'homme dans l'enfant.... Le gland, l'enfant, voilà l'état *natif* ; le chêne parvenu à sa maturité, l'homme fait, voilà l'état *naturel* : et comme tout être tend également à se placer dans son état naturel, et ne peut subsister, s'il n'y parvient, le gland périt, s'il ne devient chêne, et l'enfant, s'il ne devient homme.

« Etat *natif*, état *naturel*, distinction essentielle, fondamentale, que Hobbes, que J. J. Rousseau, que tant d'autres ont méconnue ; de là leurs méprises et nos malheurs. »

Et Bonald conclut : « L'état natif, ou l'état *originel* est donc pour un être un état de faiblesse et d'imperfection ; l'état *naturel* ou la *nature* est un état de développement, d'accomplissement, de perfection. Un esprit exercée à méditer entrevoit dans le lointain de hautes conséquences enfermées dans ce principe. « Certains philosophes, dit Leibnitz, ont pensé que l'état naturel d'une chose est celui *qui a le moins d'art ;* ils ne font pas attention que la perfection comporte toujours l'art avec elle.

« Cette pensée d'un des plus grands esprits qui aient paru parmi les hommes est, si l'on y prend garde, une opinion universellement reçue. Ne dit-on pas qu'il n'y a rien de si difficile à atteindre que le naturel ? Et tout le faux, le guindé, l'*innaturel* se présente comme de lui-même, et semble *inné* dans l'homme ; ce n'est qu'à force d'art, d'étude et d'efforts sur lui-même qu'il devient *naturel* dans ses manières, *naturel* dans ses discours, *naturel* dans ses productions, bon, en un mot, dans tout son être.

« Appliquons ces principes à la société. L'état sauvage de société est à l'état civilisé ce que

l'enfance est à l'état d'homme fait. L'état sauvage est l'état *natif :* donc il est faible et imparfait; il se détruit ou se civilise. L'état civilisé est l'état développé, accompli, parfait; il est l'état *naturel.* »

Ainsi donc Rousseau et Bonald ont prétendu l'un et l'autre ramener les hommes à la nature. Mais tandis que le premier entendait par là ruiner la civilisation, détruire la société, le second entendait restaurer et consolider l'ordre social.

J'en reviens au grand principe réaliste proclamé par Bonald : « Il est des lois pour l'ordre moral et social, comme il est des lois pour l'ordre physique. » Ce principe est capital, fondamental, car quiconque le reconnaît et en tire les conséquences qu'il renferme, se voit forcé de rejeter tous les systèmes politiques révolutionnaires. Sous prétexte de liberté la Révolution livre, en effet, la société aux caprices des individus. Elle dit au citoyen : formule ta volonté et elle sera la loi. Mais dès lors qu'il y a des lois pour l'ordre social comme pour l'or-

dre physique, ces lois ne dépendent pas de notre volonté, et comme le dit Bonald, « l'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique, qu'il ne peut donner la pesanteur au corps, ou l'étendue à la matière. » Dès lors qu'il y a des lois il s'agit de les découvrir et non de les mettre aux voix. Cette remarque est de Taine qui ajoute: « Nos préférences seraient vaines; d'avance la nature et l'histoire ont choisi pour nous; c'est à nous de nous accommoder à elles, car il est sûr qu'elles ne s'accommoderont point à nous. La forme politique et sociale dans laquelle un peuple peut entrer et rester, n'est pas livrée à son arbitraire, mais déterminée par son caractère et son passé.... On doit donc renverser les méthodes ordinaires, et se figurer la nation avant de rédiger la constitution. »

Il y a d'ailleurs dans ce passage de Taine, malgré l'esprit positif qu'il manifeste, comme un reste de préjugé révolutionnaire, car il y parle de rédiger une constitution. Cela semble indiquer chez lui la pensée qu'une constitution pour exister, être valable, être solide, doit être ré-

digée, être écrite. Cette croyance date de la Révolution. Les révolutionnaires ont poussé même ce préjugé jusqu'à prétendre que la France de l'ancien régime n'ayant pas de constitution délibérée, votée, écrite, n'avait pas de constitution. Assertion absurde, déclarait Bonald, car « la constitution d'un peuple est le mode de son existence; et demander si un peuple qui a vécu quatorze siècles, un peuple qui existe, a une constitution, c'est demander, quand il existe, s'il a ce qu'il faut pour exister; c'est demander si un homme qui vit, âgé de quatre-vingts ans, est constitué pour vivre. »

C'est insensiblement, par la conspiration de mille agents, avec l'aide des siècles que se fait toute grande création politique, et non pas par quelques hommes délibérant et écrivant. Et si l'on écrit, ce qu'on écrit n'a de valeur qu'autant qu'on ne fait que fixer ce qui existait déjà sous forme de coutume. Une constitution, doit être l'œuvre du temps, l'œuvre de la nature: « On veut, dit le président Hénault que cite Bonald, que l'on vous dise que telle année, à tel jour, il y eût un édit pour rendre vénales les charges

qui étaient électives; or, il *n'en va pas ainsi* de tous les changements qui sont arrivés dans les Etats par rapport aux mœurs, aux usages, à la discipline; *des circonstances ont précédé, des faits particuliers se sont multipliés*, (voilà la nature), *et ils ont donné, par succession de temps, naissance à la loi générale sous laquelle on a vécu.* »

C'est ainsi que s'était constitué l'ancien régime. Et Bonald nous l'expose dans une page magistrale.

« Si le développement insensible des institutions monarchiques, tel que je l'ai présenté, écrit-il, ne s'accorde pas avec les systèmes de quelques écrivains célèbres sur les premiers temps de notre histoire et l'origine de nos établissements politiques, c'est que leurs auteurs ont voulu trouver un *législateur* là où ils ne devaient chercher que la nature, et assigner des époques fixes à la législation, lorsqu'il ne fallait qu'en étudier la marche et en observer les progrès. L'art met à découvert ses procédés; la nature dérobe ses opérations à nos regards et ne nous laisse apercevoir que des résultats. Si un peintre veut représenter un arbre, je vois

les pinceaux, la toile, et les couleurs: je vois le tronc se dessiner, les branches s'étendre, le feuillage naître; c'est l'ouvrage de l'homme, copie imparfaite et périssable des productions de la nature. La terre reçoit le fruit qui doit produire le chêne; elle referme son sein et travaille en secret. L'arbre se développe de son germe; mais qui racontera les merveilles de cette génération? Il croît, il s'élève; mais qui le voit s'élever et croître? Battu par les orages, il n'en est que plus robuste; retranché par le fer, il en devient plus vigoureux; il verra passer les générations et les siècles; et le vieillard, qui dans son enfance se courbait pour redresser sa tige, en contemple la hauteur, et, assis à son ombre, réfléchit avec douleur à la rapidité du temps. Voilà l'ouvrage de la nature; voilà la société.

« Nous connaissons la législation politique de la Grèce et de Rome; nous distinguons ce qui est de Romulus ou de Solon, de Numa ou de Lycurgue; les motifs du législateur, l'époque précise de ses institutions, leur objet, leurs dispositions, leurs effets, rien ne nous échappe;

et nos propres institutions, ces institutions qui subsistent encore, et sous lesquelles nous vivons, ces institutions récentes, si nous les comparons à celles des Grecs et des Romains, et sur lesquelles nous avons des monuments contemporains de tous les âges de la monarchie, elles ne sont pour nous qu'une matière à systèmes et un sujet de disputes. Qui est-ce qui a réglé l'ordre de la succession, établi l'indivisibilité de la couronne, l'inaliénabilité des domaines? Y avait-il plusieurs ordres de citoyens sous la première et la seconde race? Quelles étaient les fonctions des assemblées générales, ou l'origine de la pairie? Quelle est l'époque certaine de l'hérédité des fiefs, de l'introduction de la magistrature, de l'inamovibilité des offices, de la vénalité des charges? Nous l'ignorons; mais nous voyons un ordre de succession invariable, une couronne indivisible, une noblesse héréditaire, une magistrature inamovible; nous voyons la France, ce chêne antique, croître peu à peu, et par des progrès insensibles étendre sur toute l'Europe son ombre protectrice, et, courbé par les vents, redresser sa tête altière.

Qu'on ne me parle pas des hommes ni de leurs motifs: la nature les fait servir à ses desseins; qu'on ne m'oppose pas des faits contraires, la nature les ramène à son plan; qu'on ne m'allègue pas des dates, la nature ne connaît pas d'époques dans ses opérations, parce qu'elle opère sans cesse. »

Ainsi donc, le déclare Bonald, la nature seule doit faire des lois, la nature seule a le pouvoir législatif.

Or comment la nature fait-elle des lois? De deux manières. D'abord, comme vient de nous l'expliquer Bonald, elle introduit dans la société des coutumes qui acquièrent force de lois. Et Bonald nous rappelle qu'autrefois en France toutes nos lois politiques n'étaient que des coutumes dont on ne pouvait assigner l'époque, ni fixer l'origine.

Ensuite la nature indique à la société le vice d'une loi défectueuse ou incomplète, par le caractère des troubles dont celle-ci est agitée; comme dans le corps humain elle indique l'espèce de remède par le genre de la maladie.

« En un mot, écrit Bonald, quand la nature

de la société exige une loi nouvelle, la nécessité introduit une nouvelle coutume; quand la nature demande la correction, la modification, le développement d'une loi existante, il survient des troubles dans la société qui en avertissent. Quand la succession héréditaire dans l'aîné des mâles de la maison régnante est devenue *nécessaire* à l'étendue, aux circonstances de la société française, la coutume s'en est introduite sans qu'on puisse en assigner l'époque, ni en nommer l'auteur. Quand la loi, qui veut que l'impôt extraordinaire soit consenti par la nation sur la demande du monarque, a été enfreinte, les troubles entre le pouvoir de l'Etat et les corps dépositaires des lois ont agité la France: c'était un avertissement de la nature, et comme un accès de fièvre du corps social qui annonçait un vice intérieur. »

Ne pas songer à bâtir en un seul jour; construire l'édifice politique en recueillant pierre par pierre ce que la pratique, l'expérience aura fait reconnaître bon, utile, nécessaire; réformer ce qui est la cause de troubles, en un mot écouter la nature, voilà ce que Bonald nous conseille.

C'est en somme ce que Charles Maurras appelle, à propos d'un autre grand écrivain : « l'empirisme organisateur. »

Il n'y a rien de plus réaliste, de plus positif, de plus sage et sensé que cette manière de procéder. Remarquons d'ailleurs que ce sont les plus grands esprits qui s'y sont rangés, et que c'est au contraire les médiocres qui ont prétendu faire des constitutions.

Mais si on regarde comme absurde de rédiger une constitution, on peut du moins chercher à poser les principes politiques fondamentaux, principes reconnus par la raison et confirmés par l'expérience des siècles, par l'histoire. Ce sont quelques-uns de ces principes que nous étudierons avec Bonald.

CHAPITRE II.

L'INDIVIDUALISME.

CHAPITRE II.

L'INDIVIDUALISME.

Ces grands principes sociaux que Bonald remet en lumière ont été combattus par la philosophie révolutionnaire. Aussi toute l'œuvre de Bonald s'applique-t-elle à réfuter cette philosophie.

Mais avant d'entrer dans le détail de cette philosophie et des principes qu'il convient de lui opposer, je voudrais donner, en quelques mots, une vue d'ensemble de Bonald sur la Révolution.

Pour Bonald c'est une erreur de distinguer deux époques dans la Révolution, afin, comme le font les libéraux, d'en approuver l'une et condamner l'autre. Il n'est permis de distinguer

deux époques, qu'à la condition de regarder la seconde comme un enchaînement logique et fatal de la première. En d'autres termes, 93 n'est pas une déviation de 89. Il n'en est même pas un effet excessif, il en est un effet normal. D'excès de la Révolution je n'en connais pas, déclare Bonald. « Tous les crimes qu'elle a produits n'en ont été que les conséquences naturelles et prévues par les bons esprits, pour horribles qu'elles aient été. Il est tout à fait naturel de chasser ou de détruire ceux qu'on a dépouillés, de les haïr et de les calomnier après les avoir proscrits. Il est naturel que le pouvoir, jeté au peuple comme une largesse, ait été ravi par les plus audacieux, et qu'enivrés de leur nouvelle fortune, des hommes, élevés des derniers rangs au faîte du pouvoir, n'aient gardé aucune modération dans son exercice. Il est naturel qu'après avoir détruit la royauté, on n'ait plus voulu de roi, et qu'après avoir outragé le roi, on ait craint de laisser vivre celui qu'on avait outragé. C'était sans doute des excès en morale; mais ce n'était pas des excès en révolution: c'était des accidents, comme les con-

vulsions et le délire sont des accidents dans quelques maladies, et non des excès.

« Ces conséquences étaient, je le répète, inévitables, parce qu'elles étaient naturelles et que l'arbre portait son fruit. Ces conséquences se seraient développées tôt ou tard ; elles se développeraient encore aujourd'hui ; et seulement il y aurait plus d'art dans la violence, plus de méthode dans la destruction ; il se ferait autant de mal, et il serait seulement plus irrémédiable. »

Et Bonald conclut à l'adresse des libéraux : « Des hommes, comme il en est tant, avec de l'esprit sans connaissances, des vertus sans jugement, des intentions droites sans défiance, hors d'état de prévoir le mal, parce qu'ils sont incapables de le faire, posent un principe qui leur paraît une vérité démontrée, et ils gémissent ensuite des conséquences qu'on en a tirées, et du mal qu'il a produit. Ce sont des enfants qui pressent la détente d'une arme à feu et sont tout effrayés de voir partir le coup. L'enfant ne savait pas que l'arme était chargée de passions qui n'attendent qu'une étin-

celle pour faire explosion ; et j'ose dire qu'il n'y a pas un principe politique posé en 1789, dont une dialectique rigoureuse ne fît sortir toute la Révolution. »

C'est à ces principes politiques, à leur déroulement logique qu'est donc due la Révolution. Et il faut se garder d'y voir, comme le fait Mme de Staël, une révolte du peuple français, causée par un état de souffrance et d'oppression. Le témoignage de Bonald sur ce point est important à retenir, car Bonald parle ici de ce qu'il avait vu de près, de ce qu'il avait vécu. Or ce témoignage le voici : « Ce motif d'un état de souffrance et d'oppression, écrit-il, trouvé après coup, est démenti par tous les souvenirs, et, j'ose le dire, par l'opinion de toute l'Europe, la douceur reconnue de nos mœurs, la perfection de nos lois. Le peuple français était même plus heureux dans les années qui précédèrent la Révolution, qu'il ne l'avait jamais été, puisque les seules lois dont quelques portions de Français pussent se plaindre, telles que la servitude de la glèbe, les droits de mainmorte, ou les ordonnances contre les protestants avaient été abolies par Louis XVI. »

C'est donc avant tout des principes erronnés, je le répète, qu'il faut voir à la racine de la Révolution, cette Révolution qu'on n'a jamais mieux définie que dans cette formule de Bonald, frappante par sa force et sa concision : « Un appel fait à toutes les passions par toutes les erreurs. »

Ce sont les plus capitales de ces erreurs que nous allons étudier avec Bonald, et en regard nous établirons avec lui la vérité politique.

La philosophie révolutionnaire a comme fondement « l'individualisme ». Quelle est la pensée de Bonald sur l'individualisme, voilà ce que je commencerai par exposer.

Comme son nom l'indique, l'individualisme est une doctrine qui ne considère que l'individu. La philosophie révolutionnaire isole, abstrait l'homme de la société, et c'est sur cette abstraction qu'elle raisonne. Commençant par méconnaître le rôle de la société dans la formation de l'homme, rien d'étonnant à ce qu'elle aboutisse à des conséquences sociales ruineuses.

L'homme se fait lui-même, déclare l'individualiste. La société fait l'homme, riposte Bonald. Tels sont les axiomes de la philosophie de l'anarchie et de la philosophie de l'ordre. Nous allons voir ce qui résulte de ces deux thèses opposées.

Prétendre que l'homme se fait lui-même, c'est prétendre que ce qu'on trouve chez lui de bien moral, il le tient de lui-même, que ce bien existe naturellement en lui. C'est là la pensée de tous les révolutionnaires. Mais si le bien existe naturellement dans l'homme, d'où lui vient le mal? Le mal lui vient du dehors, il lui vient de la société : « L'homme est bon naturellement, déclare Rousseau, la société le déprave et le rend misérable. » La conséquence logique d'un tel axiome, c'est la haine, le dénigrement, la destruction recherchée de la société. Les protestants se sont appliqués à détruire la société religieuse; les révolutionnaires qui les ont suivis, la société civile et politique. Et les uns et les autres pensaient travailler ainsi au progrès de l'humanité.

Bonald déclare au contraire : « Nous sommes

mauvais par nature, bons par la société. » Et il ajoute : « Aussi tous ceux qui, pour constituer la société, ont commencé par supposer que nous naissions bons, frappés des désordres que la société n'empêche pas, et oubliant tous ceux qu'elle prévient, ont fini, comme Jean-Jacques, par croire que la société n'était pas dans la nature de l'homme. »

Nous sommes mauvais par nature, bons par la société. C'est la thèse de l'ordre. Elle aboutit, en effet, logiquement à la recherche de la consolidation et du perfectionnement de la société. Si nous sommes bons par la société, pour nous rendre meilleurs, rendons la société meilleure, pour atteindre à l'individu, travaillons sur ce qui le conditionne. « Il faut faire la société bonne, écrit Bonald, si l'on veut que l'homme soit bon ; il faut qu'à son entrée dans la société il y trouve, établi par les lois, pratiqué dans les mœurs, enseigné par les écrits, rappelé par les arts, autorisé, accrédité par tous les moyens dont la société dispose, tout ce qui peut aider un naturel heureux ou fortifier une âme faible, et continuer une bonne éducation ou réformer une éducation vicieuse. »

Remarquons que si les révolutionnaires, en concentrant leurs regards sur l'individu, en arrivent à oublier la société, ou à ne diriger leur pensée vers elle que pour en méconnaître le rôle bienfaisant et s'efforcer à des destructions, par contre les philosophes de l'ordre en disant : société d'abord, n'oublient pas l'homme. Leur philosophie n'est pas, comme on a voulu le faire croire, un anéantissement de l'individu. C'est au contraire l'individualisme qui est l'écrasement de l'individu, car l'individualisme aboutit à émietter tous les groupements, et à laisser un pygmée, le citoyen isolé, en face d'un colosse, l'Etat. Si Bonald, avec tous les grands esprits, défend l'ordre social, c'est donc pour le bien de l'Humanité, et en définitive pour le bien du plus grand nombre. Il n'est pas démocrate, certes. Mais *démocrate* ne signifie pas *démophile*. Et la *démophilie*, ou amour du peuple, de la nation, n'entraîne pas après elle la *démocratie*, bien au contraire.

Personne d'ailleurs n'a plus pensé que Bonald au bien du plus grand nombre, et s'il veut par exemple la concentration du pouvoir politique,

et s'il veut des privilèges héréditaires, ce n'est point pour l'avantage d'un monarque et d'une aristocratie, c'est pour l'avantage de la société, et donc finalement pour l'avantage de tous ceux qui la composent. « Les sujets publics, ou le peuple, déclarait-il, est le terme de la volonté du pouvoir et de l'action des ministres, et c'est à son utilité que tout se rapporte dans la société, constitution et administration. » — « La société, écrivait-il encore, est établie pour l'avantage général, et non pour le bien particulier, puisqu'il faut au contraire que le particulier souffre pour le bien général. Les sophistes qui ont traité de la société n'y voient que l'individu, et Pupendorff lui-même dit que les lois sont faites pour l'avantage du chef : erreur grossière, puisque le chef doit le premier s'immoler pour le salut de ses membres. Toute société, dans ce sens, est une république, *res publica*, la chose de tous, et non la chose de chacun, et alors, dit J.-J. Rousseau, « la monarchie elle-même est une république ». Dans le siècle dernier, les bons auteurs appelaient toute forme d'Etat *république* ; ce n'est que dans ce siècle

qu'on a donné exclusivement cette dénomination au gouvernement populaire, de tous les Etats celui où chacun est le plus occupé de soi et où tous sont le moins occupés des autres. »

Je rappellerai à ce propos, car c'est une équivoque dont on joue beaucoup, que c'est dans ce sens aussi que Auguste Comte entendait le mot république, dans ce sens de « *res publica* », la chose de tous, et non dans le sens de gouvernement de tous, de gouvernement populaire. Qu'on se souvienne seulement de son axiome énergique : « Tout choix des supérieurs par les inférieurs est profondément anarchique. »

Une autre conséquence de l'individualisme, c'est que cette doctrine exaltant l'individu au détriment du corps social est portée à ne voir dans l'individu que des droits. Et comme elle regarde tout encadrement des individus comme une diminution de leurs droits, de leur liberté, elle est amenée logiquement à préconiser l'émiettement de la société. Toutes les destructions révolutionnaires sortent ainsi fatalement de la théorie des droits de l'homme, « les droits de l'homme », ces mots effrayants, dit Bonald,

qu'on entendit retentir à la veille des crises révolutionnaires comme un « signal de désolation et de mort ».

« La philosophie du dernier siècle, écrit-il à ce propos, ignorante au suprême degré de tout ce qui constitue l'état moral de la société, et par là même profondément habile dans l'art de détruire, toujours dans les extrêmes, n'a vu que l'homme et l'univers, et jamais la société. D'un côté elle a, si j'ose me servir de cette expression familière, *haché menu* les états et les familles, où elle n'a vu ni pères, ni mères, ni enfants, ni maîtres, ni serviteurs, ni pouvoirs, ni ministres, ni sujets, mais seulement des hommes, c'est-à-dire des *individus*, ayant chacun leurs droits, et non des *personnes* liées entre elles par des rapports; et elle a tout confondu en voulant tout égaliser, et tout dissous, en voulant tout affranchir. De l'autre, elle n'a proposé à nos affections que le genre humain, l'humanité tout entière, et elle a anéanti les affections en voulant les étendre au delà même de la capacité de nos cœurs et de la possibilité de nos relations. Mais c'est surtout l'esprit public de nation,

de famille ou de corps, qu'elle s'est opiniâtrément attachée à détruire, et elle l'a poursuivi jusque dans les *corporations* d'arts mécaniques, dans lesquelles il produisait en général des effets excellents. »

On sait quel magistral et impressionnant tableau Taine notamment a tracé de toutes ces destructions nécessitées par la philosophie révolutionnaire, par les « Droits de l'Homme. »

Considérant non l'individu isolé, mais l'homme en société, Bonald voit en lui non des droits, mais des devoirs. « Dans la société, déclare-t-il, il n'y a pas de droits, il n'y a que des devoirs. » C'est identiquement la pensée exprimée par Auguste Comte : « Chacun, disait-il, a des devoirs et envers tous, mais personne n'a aucun droit proprement dit. » Et pour ceux qui s'effraieraient de cette assertion, je rappellerai que Comte faisait remarquer « que les justes garanties individuelles » se trouvent suffisamment résulter « de cette universelle réciprocité d'obligation. » Que j'aie un droit envers les autres ou que les autres aient un devoir envers moi, le résultat n'en est-il pas le même pour ce qui

me touche? Sauf que cette substitution des devoirs aux droits a l'avantage d'écarter les dangers politiques et moraux où nous jette l'exaltation moderne des droits individuels.

Comment d'ailleurs en bonne logique l'individu aurait-il des droits, puisqu'il doit tout à la société? « L'homme n'existe que par la société, écrit Bonald, et la société ne le forme que pour elle: il doit donc employer au service de la société tout ce qu'il a reçu de la nature, et tout ce qu'il a reçu de la société, tout ce qu'il est et tout ce qu'il a. »

Et il dit encore plus explicitement: « La religion veut que l'homme social fasse son devoir dans le poste que la société lui assigne. Or, quel est le devoir de l'homme social? Le devoir de l'homme social, son devoir le plus simple, le plus indispensable, est d'employer, à l'utilité de la société, toutes les facultés que la nature lui a données, que la société a développées par l'éducation, et auxquelles elle fournit l'occasion de se déployer par la profession dans laquelle elle place l'homme. Si l'homme social avait une mesure fixe de devoir, il pourrait s'enor-

gueillir lorsqu'il outrepasserait cette mesure; mais les facultés de l'homme sont la seule mesure de ses devoirs envers la société. Ainsi celui qui fait les actions les plus héroïques, ou se livre aux travaux les plus utiles, ne fait que son devoir, et ne fait pas plus que son devoir, puisqu'il ne fait qu'employer à l'utilité de la société les facultés qu'il a reçues, et que la société a perfectionnées. L'homme n'a donc pas à s'enorgueillir, puisqu'il ne fait que son devoir; il peut donc être modeste au milieu de la gloire des plus grands succès, comme il peut être pauvre au milieu des richesses, et tempérant au milieu des plaisirs. »

Ici encore nous retrouvons la même pensée chez Comte. « Nous naissons, remarquait-il, chargés d'obligations de toute espèce, envers nos prédécesseurs, nos successeurs et nos contemporains. Elles ne font ensuite que se développer ou s'accumuler avant que nous puissions rendre aucun service... Quels que puissent être nos efforts, la plus longue vie bien employée ne nous permettra jamais de rendre qu'une portion imperceptible de ce que nous avons reçu. »

Puisque toute une vie, la mieux remplie qu'il soit, ne suffit pas pour nous acquitter envers la société, fuir volontairement l'existence, c'est donc forcément partir avant d'avoir payé sa dette, avant d'avoir accompli tout son devoir. C'est là-dessus que Comte se base pour défendre et honnir le suicide. Il est curieux d'observer que le croyant Bonald nous propose le même argument, désireux qu'il est de s'en tenir, dans la défense de l'ordre, uniquement à des motifs d'intérêt social. « Je regarde le suicide, écrit-il, comme un crime de lèse-société au premier chef, et par conséquent comme un acte sévèrement défendu par l'auteur et le conservateur des sociétés, qui ne veut pas que les bons fraudent la société du service qu'ils lui doivent, ni les méchants de l'exemple du repentir ou du châtiment. »

***

De l'individualisme, de la théorie des droits de l'homme, sort naturellement le pouvoir électif. Le gouvernement le plus en harmonie avec la philosophie révolutionnaire est la République

démocratique, qui prétend remettre une part du pouvoir à chaque individu. Au contraire le gouvernement en harmonie avec la philosophie sociale de Bonald est la monarchie héréditaire. Cette philosophie considère, en effet, la société comme un corps général dont l'existence embrasse le passé, le présent, l'avenir. L'homme meurt; la société vit et se maintient à travers les générations qui se succèdent. Or seule la monarchie héréditaire offre ce caractère de durée, d'immortalité.

Dans la république démocratique, au contraire, la société n'est plus un corps général, mais simplement une réunion d'individus; la volonté générale n'est qu'une somme de volontés particulières. En un mot tout s'y individualise, tout s'y restreint et s'y concentre dans le présent, d'accord en cela avec la doctrine révolutionnaire. Voici d'ailleurs le parallèle que Bonald établit.

« Dans la monarchie, écrit-il, tout est social, religion, *pouvoir*, distinctions.

« Dans l'Etat populaire, tout est individuel : chacun a sa religion, chacun a son *pouvoir*,

chacun veut se distinguer ou dominer par ses talents ou par sa *force*.

« Dans la monarchie, parce que le *pouvoir* est social, sa limite est dans les institutions sociales.

« Dans la démocratie, parce que le pouvoir est individuel, sa limite est dans l'homme.

« La monarchie considère l'homme dans la société, ou membre de la société, ou l'homme social.

« La république considère l'homme hors de la société, ou l'homme naturel.

« Et comme la société est faite pour l'homme et l'homme pour la société, la monarchie qui considère l'homme dans ses rapports avec la société, convient à l'homme et à la société.

« Et la république qui considère l'homme sans rapport avec la société, ne convient ni à la société, ni à l'homme. »

Dans la défense de cette thèse le philosophe que Bonald sera le plus naturellement amené à réfuter sera Rousseau. C'est chez son théoricien le plus illustre qu'il va chercher, pour la combattre, la philosophie révolutionnaire. L'œu-

vre de Bonald est une admirable critique de l'œuvre de Rousseau. Et je ne crois pas, notamment, qu'on ait jamais porté un jugement plus frappant dans sa justesse et sa concision, sur la pensée et l'œuvre du doctrinaire de la Révolution, que celui formulé par Bonald dans ces quelques lignes : « L'auteur du *Contrat social* dans la société ne vit que l'individu, et dans l'Europe ne vit que Genève ; il confondit dans l'homme la domination avec la liberté, dans la société la turbulence avec la force, l'agitation avec le mouvement, l'inquiétude avec l'indépendance, et il voulut réduire en théorie le gouvernement populaire, c'est-à-dire fixer l'inconstance et *ordonner* le désordre. »

Cette question du gouvernement, nous aurons à en reparler. Je passe donc tout de suite à la question de la religion. La religion en harmonie avec l'individualisme est le protestantisme, ou la liberté du choix, choix des croyances, choix de la morale à suivre, laissée à chaque individu.

Le protestantisme ou religion individualiste est tout entier contenu dans cet aphorisme de

Rousseau: « Ce que Dieu veut qu'un homme fasse, il ne le lui fait pas dire par un autre homme, il le lui dit à lui-même, et l'écrit au fond de son cœur. »

« Il y a dans cette phrase, remarque Bonald, autant d'erreurs que de mots. Où sera donc la règle publique et sociale des actions humaines? Chaque homme sera donc *juge de ce qui est écrit au fond de son cœur*, puisque seul il y peut lire. Et sur quelle loi la société pourra-t-elle juger celui à qui Dieu *a parlé à lui-même*, ou condamnera des actions dont l'homme assurera avoir lu l'ordre *écrit au fond de son cœur?* Comment dans un Etat, les tribunaux jugeraient-ils les coupables, si le prince n'eût intimé à ses sujets les lois, qu'en parlant à l'oreille de chacun d'eux?

« Les sophistes, comme *Toussaint et Helvétius*, qui ont nié le pouvoir du père et les devoirs des enfants, et Jean-Jacques lui-même qui a étouffé les sentiments paternels, n'avaient donc sur ce premier objet des affections de l'homme et de ses obligations, *rien d'écrit au fond de leur cœur!* Cette *écriture* peut faire

image dans une déclamation et arrondir une phrase ; mais on ne fonde pas la société sur une métaphore, et le christianisme qui entend bien mieux les intérêts de la société et l'ordre des relations des êtres entre eux, loin de nous livrer chacun à notre *sens privé* et à nos inspirations personnelles, nous défend d'écouter les révélations *même d'un ange*, si elles étaient contraires à la parole ou à l'écriture, expression publique de la volonté du souverain manifestée à la société. »

Bonald écrit encore : « La supposition que Dieu fera connaître ses volontés sociales ou générales à chaque individu par une inspiration particulière, laisse la société sans garantie contre l'enthousiasme qui raconte des visions, ou la fourberie qui en invente ; et ce moyen individuel et privé ne peut, sans contradiction, être proposé pour règle à la société. C'est ce qui a perdu les sectes protestantes qui, à la place d'une autorité visible *parlante* et *écrivante*, qu'elles ont rejetée, ont érigé le *sens privé* et l'inspiration particulière en loi générale et constante de la société ; fanatisme insensé, qui peut

consacrer toutes les visions et légaliser tous les forfaits! »

Dans cette religion individualiste il y a plusieurs degrés. Il y a Luther, il y a Rousseau, il y a Kant. C'est-à-dire il y a l'individualisme chrétien, l'individualisme déiste, l'individualisme philosophique. C'est ce que Bonald remarque: « La doctrine du Luthérianisme, écrit-il, est fondée sur un principe semblable (à la doctrine de Rousseau), avec cette différence que les purs déistes, comme Jean-Jacques, pensent qu'il n'a jamais existé de révélation extérieure de Dieu à la société humaine, et que l'homme trouve toutes les lois au fond de son cœur, au lieu que Luther admet l'existence d'une révélation primitive: mais il pense que l'homme trouve dans sa raison les lumières nécessaires pour l'expliquer, c'est-à-dire que les uns veulent que l'homme soit sa loi à lui-même, et que les autres veulent que l'homme soit à lui-même son magistrat. La doctrine de Kant, née au sein de l'école luthérienne, ne me paraît pas être autre chose, autant qu'on peut juger la pensée à travers le voile mystérieux de l'expression. »

Luther nous donne un livre comme guide. Mais il déclare qu'il appartient à chacun d'interpréter ce livre. Rousseau donne à chacun comme guide sa conscience, Kant la loi morale inscrite en nous. Tout cela revient au même au point de vue des dangers moraux et sociaux qui en résultent. C'est dans tous les cas l'exaltation du sens privé.

Ce n'est pas que Bonald nie qu'il y ait en nous des lois morales, en notre conscience une voix qu'il faut écouter. Mais ces lois, déclare-t-il, si elles sont innées quelque part, le sont dans la société et non dans l'homme. Dans l'homme elles sont le fruit d'une acquisition ; il les doit à la société.

« La connaissance des vérités morales, écrit Bonald, qui sont nos idées, est innée, non dans l'homme, mais dans la société : dans ce sens qu'elle peut ne pas se trouver dans tous les hommes, et qu'au contraire elle ne peut pas ne pas se trouver plus ou moins dans toutes les sociétés, puisqu'il ne peut même y avoir aucune forme de société sans connaissance de quelque vérité morale. Aussi l'homme entrant dans la

société, y trouve cette connaissance comme une substitution toujours ouverte à son profit, sous la seule condition de l'acquisition de la parole, perpétuellement subsistante dans la société. »

Dès lors qu'il y a société, même embryon de société, il y a connaissance de certaines lois morales, certaines lois d'ordre, certaines lois sociales, puisque la connaissance et la pratique de ces lois sont la condition d'existence de toute société. Par son existence même toute société nous prouve qu'elle suit certaines lois dont son existence dépend. C'est donc avec juste raison qu'on peut dire qu'il y a dans toute société des idées morales *innées*. Ces idées connues de la société ne le sont point de nous comme le prétendent les sectateurs de la religion individualiste. Mais comme nous naissons et vivons dans la société, ces idées s'infiltrent en nous, soit directement par la révélation que nous en font nos parents ou nos supérieurs, soit indirectement et plus insensiblement par la pénétration des mœurs au milieu desquelles nous vivons, par l'atmosphère sociale en quelque sorte que nous respirons. Ces idées nous pénètrent si in-

sensiblement que nous ne nous apercevons pour ainsi dire pas du moment de leur acquisition; si bien que les ayant acquises, nous sommes tentés de nous figurer les avoir toujours possédées. Nous les disons inscrites naturellement dans notre conscience, parce qu'elles y ont été inscrites par la complicité de tant d'agents, que nous ne pouvons démêler et distinguer clairement ces agents.

« Laissons, écrit Bonald, cette expression, *lois naturelles gravées au fond des cœurs*, dans ce sens qu'il ne soit besoin d'aucune autorité visible pour nous les faire connaître et nous les faire observer; ces lois que l'on croit gravées au fond des cœurs parce qu'on ne peut se rendre compte du moment où l'instruction des leçons et des exemples en a développé l'idée, et qu'on croit avoir toujours sues, parce qu'on ne se rappelle pas les avoir jamais apprises. Ces lois expriment ce que *Dieu veut que l'homme fasse*, mais Dieu a voulu que l'être intelligent les reçût d'un autre être semblable à lui, par une transmission orale ou écrite; en sorte que ces lois sont un fonds commun, et

comme le patrimoine de la société, que son auteur, père des hommes, a substitué à ses enfants de génération en génération, et que le pouvoir domestique dans la société domestique, le pouvoir public dans la société publique, font valoir, et doivent même accroître au profit de leurs subordonnés. »

En résumé cette richesse morale que les doctrinaires révolutionnaires prétendent exister naturellement en nous, est le fruit de la civilisation, l'héritage des générations disparues qui nous est transmis par le moyen de la société. Cette richesse qui nous est ainsi transmise à travers les siècles, nous pourrons peut-être par nos propres efforts l'augmenter, et c'est même un devoir pour chacun de s'y efforcer. Mais nous n'y parviendrons jamais que dans une infime mesure en comparaison de ce que nous tenons de la société.

Toutes ces idées on les retrouve dans Auguste Comte encore plus développées peut-être, car elles forment la base même de sa philosophie sociale. On connaît ses formules: « L'homme le plus habile et le mieux actif ne peut jamais

rendre qu'une minime portion de ce qu'il a reçu. » Et cette autre si saisissante, qui résume en quelque sorte tout ce que nous venons d'exposer: « Les vivants sont gouvernés de plus en plus par les morts. »



Donc, en politique, la république démocratique, en religion le protestantisme sous ses diverses formes, voilà l'individualisme ou doctrine de l'anarchie. Au contraire, en politique, la monarchie, en religion, le catholicisme, voilà la doctrine conservatrice de la société.

Or il y a nécessairement affinité entre la forme politique et religieuse de chaque société. La démocratie appelle la démocratie, l'anarchie appelle l'anarchie; au contraire l'ordre politique appelle l'ordre religieux, et réciproquement. C'est sur quoi Bonald attire notre attention: « Si chaque religion ou secte différente de religion, nous dit-il, correspond à une forme particulière de gouvernement, il est évident que, dans chaque société, le gouvernement doit faire un secret effort pour établir la religion qui a

le plus d'analogie avec ses principes, ou la religion tendre à établir le gouvernement qui lui correspond. »

Il y a sur ce sujet une page très suggestive de M. Pillon, ancien ami et collaborateur de Renouvier, et que j'engage vivement à méditer, car elle nous donne la raison profonde des luttes que nous voyons se dérouler sous nos yeux.

« L'obstacle à la républicanisation de l'âme française, écrit M. Pillon, c'est le catholicisme. Il n'est pas possible que la France conserve la République si elle n'a pas la force de rompre avec le catholicisme, de soustraire ses femmes et ses enfants à l'influence de cette religion. Le catholicisme, religion monarchique, religion de sujets, ne peut être la religion des libres citoyens d'une démocratie. Ou la France républicaine se décatholicisera, sortira de l'ancien régime spirituel, ou le catholicisme lui rendra tôt ou tard la monarchie. Guizot a écrit que « le catholicisme est la plus grande école de respect que le monde ait eue. » Cela est vrai pour qui ne connaît et ne conçoit de respect, de vé-

nération, que de l'inférieur pour le supérieur. Oui, le catholicisme est une grande école de vénération et de soumission monarchiques, mais, par cela même, une école détestable d'indépendance et de dignité républicaines.

« Comme le catholicisme est une religion monarchique, le protestantisme (je parle ici surtout du protestantisme français, qui n'est pas d'ailleurs autre que le protestantisme suisse, écossais et américain) mérite le nom de religion républicaine. J'entends qu'il est en parfaite harmonie avec des institutions fondées sur le principe démocratique et électif. »

Et M. Pillon conclut: « Oui, la réforme est la mère de la démocratie moderne, comme l'Eglise papiste est la mère des royautés et des aristocraties. Mais il faut considérer cet office de maternité, non comme un simple fait historique et temporaire, mais comme une nécessité constante. Il faut que l'esprit démocratique soit nourri et entretenu constamment par la cause qui lui a donné naissance. C'est ici qu'on peut dire vraiment que, la cause ôtée, le fait ne peut subsister. »

C'est ce que Michelet avait résumé ainsi: « La vie du catholicisme, c'est la mort de la République. La vie de la République, c'est la mort du catholicisme. » Et plus près de nous, Waldeck-Rousseau, dans l'un de ses derniers discours: « Il existe une entente naturelle entre le régime républicain et le culte protestant, car l'un et l'autre reposent sur le principe du libre examen. » Ajoutons: par contre il existe une hostilité naturelle entre la République et le catholicisme, et ceux qui chercheront à les réconcilier, y perdront leur temps et leurs efforts.

Or de tout ceci Bonald nous en avait déjà avertis. « On n'a qu'à jeter les yeux sur l'Europe, écrit-il, et réfléchir à l'union naturelle qu'ont entre eux deux systèmes fondés également sur la nature de l'homme, dont l'un règle ses *volontés*, et l'autres ses *actions*, pour se convaincre de l'influence réciproque qu'exercent l'un sur l'autre la religion et le gouvernement. Le catholicisme s'allie naturellement à l'unité du pouvoir politique, parce qu'il est *un* aussi, et le protestantisme penche vers la démocratie, parce qu'il est *populaire* comme elle, et

qu'il établit dans l'Eglise l'autorité des fidèles, comme la démocratie établit dans l'Etat l'autorité des sujets ou la souveraineté; car c'est le presbytérianisme qui, le premier, en a fait un dogme politique. Le presbytérianisme est donc une démocratie religieuse, et la démocratie un presbytérianisme politique; et c'est précisément ce qui a fait naître dans toute l'Europe, tantôt la *réformation* au sein de la démocratie, et tantôt la démocratie au sein de la *réformation.* »

Il y a, il est vrai, à cette thèse, une objection assez courante. On dit : mais il y a des catholiques qui sont républicains — et il y en a précisément bon nombre actuellement — et d'autre part il y a des protestants qui sont monarchistes. N'est-ce point la preuve que catholicisme et république peuvent faire bon ménage, ainsi que protestantisme et monarchie ? Cette objection, Bonald l'avait déjà réfutée.

Il la réfute d'abord en la prenant sous son aspect général. « Les hommes, dit-il, qui professent une doctrine fausse, sont souvent meilleurs que leurs principes par caractère par

réflexion, même, à leur insu, par la secrète influence d'une meilleure doctrine dans laquelle ils ont été élevés, et qui est généralement professée autour d'eux. »

Puis, il aborde le point spécial qui nous occupe. « Quand j'ai dit, déclare-t-il, que le protestantisme conduisait à la démocratie, et la religion catholique à la monarchie, je n'ai pas prétendu que tous les protestants fussent démocrates, ou tous les catholiques royalistes; j'ai connu trop d'exemples du contraire; mais cette *anomalie* s'explique aisément. Il y a beaucoup de protestants qui sont meilleurs que leurs principes, et beaucoup trop de catholiques qui sont moins bons que les leurs. »

Que beaucoup de catholiques soient moins bons que leurs principes, c'est là un fait qui est devenu encore plus vrai de notre temps que du temps de Bonald, et qui est une des causes les plus importantes de nos défaites et désastres.

CHAPITRE III.

LA LIBERTÉ.

CHAPITRE III.

LA LIBERTÉ.

Nous avons envisagé avec Bonald un certain nombre des conséquences de la philosophie révolutionnaire, de l'Individualisme. Nous allons nous arrêter à présent particulièrement sur la notion la plus capitale de cette philosophie, la notion de Liberté, et nous verrons ce que Bonald y oppose.

On sait ce qu'est la Liberté selon l'individualisme, ce qu'est la Liberté révolutionnaire. La liberté révolutionnaire consiste pour chacun à n'obéir qu'à sa raison et à sa conscience. Tel est l'axiome. Mais dans l'application un problème se pose. L'homme vit non isolé, mais en société. Or la vie en société implique des



rapports des individus entre eux, et ces rapports veulent être réglés. Comment cela se peut-il réaliser sans porter atteinte à la liberté de chacun? La révolution solutionne la question ainsi: sur la manière de régler les rapports sociaux, chacun exprimera sa volonté. Cette volonté de chacun exprimée formera la loi. Et ainsi tant que les rapports ne seront réglés que par la loi, — ce qui exclut les mœurs, les coutumes, bref toute tradition, car la tradition est un ensemble de règles qui nous viennent du passé, et sur lesquelles par conséquent nous n'avons pas été consultés — tant donc que les rapports ne seront réglés que par la loi votée par nous, il pourra y avoir société et liberté en même temps, puisqu'en obéissant à la loi nous ne ferons qu'obéir à ce que nous aurons décrété nous-mêmes.

Il est vrai que si on entre dans les vues de la Révolution, il faudrait, comme le remarque Bonald, pour qu'il y ait vraiment liberté publique, que chaque citoyen pût se dire: « Je me suis imposé moi-même la loi à laquelle j'obéis. » Et combien en est-il qui peuvent se

faire une telle déclaration? Et d'ailleurs cela importe peu, car nous verrons que même si l'on pouvait atteindre à cet idéal et que chacun pût n'obéir qu'à la loi qu'il se serait imposée, ce n'est pas à cet idéal qu'il faut viser. Mais voyons d'abord ce que donne en réalité le règne de la loi par le suffrage universel.

En réalité il donne l'oppression la plus désastreuse, car elle s'exerce en faveur de la destruction, du pillage et de la ruine. En pratique le règne de la loi par le suffrage universel aboutit, en effet, à mettre le pays sous le joug d'une minorité composée des moins scrupuleux, des plus corrompus, des plus corrupteurs, de ceux qui hésitent le moins à spéculer sur les appétits et les sentiments les plus bas, et à les exciter, bref, sous le joug des pires, qui pour se maintenir au pouvoir pratiquent, sous le nom de liberté, l'intolérance du bien. « J'ai toujours représenté la souveraineté du peuple comme une mystification oppressive », déclarait Comte. Et Bonald : « Quand les révolutionnaires ont détruit le *pouvoir* général qui gouvernait les peuples, ils veulent mettre à sa place

leur *pouvoir* particulier, ce qu'ils appellent enseigner au peuple à se *soumettre à la loi.* »

Nous venons de résumer ce qu'est la Liberté révolutionnaire. Nous avons indiqué à quoi elle aboutissait dans la pratique. Mais nous avons ajouté : quand même on pourrait atteindre à l'idéal, c'est-à-dire, quand même on pourrait faire en sorte que chaque citoyen pût se dire : « Je n'obéis qu'à la loi que je me suis imposée à moi-même », ce n'est pas à cela qu'il faudrait viser. Là n'est pas la Liberté.

La Liberté ne consiste pas à n'obéir qu'à son caprice. La Liberté est autre chose.

Qu'est-ce que la Liberté? Bonald nous la définit exactement comme Auguste Comte. Comte nous déclare : tout ce qui existe est soumis à des lois naturelles, indépendantes de notre volonté. Comme tout ce qui existe, la société est dépendante de telles lois. La vie de la société exige donc une obéissance de notre part aux lois qui la conditionnent. Puisqu'il faut, de toute nécessité, que nous obéissions, nous ne pourrons donc êtres libres que dans la mesure où nous obéirons volontairement, ce qui revient à dire : dans

la mesure où intérieurement nous nous rapprocherons de la perfection.

J'ai résumé la pensée de Comte. On va voir qu'elle est identiquement la même que celle de Bonald, sauf que Comte ne franchit pas le domaine des lois naturelles, tandis que Bonald s'élève jusqu'à l'auteur de ces lois, jusqu'à Dieu. Mais cela ne change rien au raisonnement, ni à la conclusion.

« L'homme religieux et politique, écrit Bonald, n'est libre qu'en obéissant aux *lois* ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres: mais la volonté générale conservatrice de la société, la nature de la société, ou, ce qui est la même chose, la volonté de Dieu même, *veut* les lois ou rapports *nécessaires* dérivés de la nature des êtres, puisqu'en créant les êtres, il a produit les rapports qui existent entre eux: donc il est rigoureusement vrai de dire que l'homme religieux et politique n'est libre qu'en conformant sa volonté à la volonté de Dieu.

« Donc l'homme vertueux est libre comme être intelligent, et plus libre à mesure qu'il

est plus vertueux; je veux dire à mesure qu'il obéit à un plus grand nombre de lois ou rapports nécessaires.

« Cette vérité a été dans tous les temps une vérité d'*instinct* pour le genre humain. Les anciens philosophes disaient que le sage était le seul roi, le vrai roi, l'homme vraiment libre.

« Donc l'homme vicieux, ou celui qui s'écarte des lois parfaites ou rapports *nécessaires* qui lient entre eux les êtres sociaux, n'est pas libre; et il est moins libre à mesure qu'il s'écarte davantage des lois ou rapports nécessaires. »

Bonald écrit encore: « L'homme à mesure qu'il est plus vertueux, et qu'il conforme plus sa volonté à la volonté divine, gagne en liberté ce qu'il perd de la faculté de choisir le mal, comme en devenant vicieux, il perd de sa liberté, à mesure qu'il perd en faculté de choisir le bien. »

C'est dans la même pensée que rappelant cette maxime de S. Paul: « Etant lié, je suis libre, » Auguste Comte s'écriait : « Cette belle maxime caractérise la salutaire influence d'une digne discipline qui semble, en effet, nous dé-

livrer de l'ennui, du doute et de l'irrésolution que subissent habituellement les âmes dépourvues de règles. »

En résumé le raisonnement de Bonald comme de Comte est celui-ci : il y a des lois. Si nous n'y obéissons pas, nous nous détruisons ; et ce n'est point être libre. Si nous y obéissons, mais par contrainte ou par crainte, ce n'est pas non plus la liberté. La liberté ne peut donc résider que dans l'obéissance aux lois par intelligence et par amour. La liberté par conséquent est dans la raison et la vertu.

Il ne faut donc pas confondre liberté et libre arbitre. Nous avons le libre arbitre de choisir entre le bien ou le mal, entre la soumission aux lois ou la révolte. Mais nous n'en avons pas la liberté, puisque choisir la révolte, c'est nous interdire de parvenir à notre fin, la conservation et la perfection de notre être.

CHAPITRE IV.

LA FAMILLE.

CHAPITRE IV.

LA FAMILLE.

Nous avons montré que la liberté révolutionnaire réclame que les rapports ne soient réglés que par la loi votée par la masse des citoyens. Donc point de mœurs, point de coutumes, rien qui représente le passé, car sur le passé, puisqu'il nous est antérieur, nous n'avons pas été consultés. Mais pour qu'il n'y ait rien dans la société qui nous vienne du passé, il faut émietter la société, détruire tout ce qui forme corps, et a une vie plus longue que la nôtre.

C'est ainsi que la Révolution a été jusqu'à s'attaquer à l'organe le plus essentiel, à l'organe fondamental, la famille. Or, comme le remarquait Comte, la défense que fait Bonald de la

famille, est une des meilleures parties de son œuvre. Nous nous y arrêterons donc assez longuement. Tout ce qu'il dit est d'ailleurs d'actualité, puisque les attaques contre la famille se poursuivent de nos jours. Attaques qui, derrière la famille, visent la société. Bonald le constatait déjà de son temps. « On cherche, disait-il, à déconstituer la famille, pour arriver plus promptement à la désorganisation de l'Etat. »

Bonald commence par poser en principe, avec tous les grands philosophes de l'ordre, que la famille est la vraie cellule sociale : « L'Etat ne doit voir l'homme que dans la famille », déclare-t-il. On sait que c'était l'opinion de Comte : « Tout être devant se former de ses semblables, disait-il, l'Humanité se décompose d'abord en cités, puis en familles, mais jamais en individus. »

Bonald défendant la famille, s'attaque aux deux principales lois qui l'ont détruite, le partage égal et le divorce. Il est naturel, ont déclaré les révolutionnaires pour légitimer leur mesure destructrice, que le père de famille par-

tage également ses biens entre ses enfants. Mais, répond Bonald, il faut s'entendre sur le mot naturel. « Il y a, écrit-il, des choses plus fortes que les hommes et les gouvernements, plus fortes que tout, car elles ont la force de Dieu même : ce sont les choses raisonnables et naturelles. Tout le monde est d'accord sur ce point, mais la difficulté est sur le mot « naturelles » que les uns entendent d'une nature, les autres d'une autre. Donnons-en un exemple. C'est une chose naturelle assurément que le partage égal entre tous les enfants des biens du père commun. Mais la nature qu'on invoque à l'appui de cette égalité de partage, est la nature de l'individu qui ne cherche que des jouissances personnelles sans s'inquiéter des intérêts de la société. Cependant la société domestique, j'entends la famille agricole, qui a aussi sa nature et veut sa conservation, en décide autrement. Elle réclame tout aussi fortement le droit de primogéniture, et une part plus considérable pour l'aîné de la famille ; aussi, partout où le droit de primogéniture, respecté dans les temps les plus anciens et des peuples

les plus sages, a été aboli, il a fallu y revenir d'une manière ou d'une autre, parce qu'il n'y a pas de famille propriétaire de terres qui puisse subsister avec l'égalité absolue de partage à chaque génération, égalité de partage qui, un peu plus tôt, un peu plus tard, détruit tout établissement agricole, et ne produit à la fin qu'une égalité de misère. »

Remarquons d'ailleurs que les ruines produites par l'égalité de partage imposée par le Code civil peuvent être combattues autrement que par le droit d'aînesse. Elles peuvent l'être par la liberté de tester, les parents étant laissés libres de répartir leur héritage comme ils le jugent préférable pour l'avenir de la famille. C'est la liberté de tester que préconisaient ces deux autres grands défenseurs de la famille, Le Play et Auguste Comte.

Pour ce qui est du divorce, Bonald l'a réfuté avec la plus grande force, et par les arguments les plus nobles. Poussé par son sujet, il s'est élevé souvent à la plus haute éloquence. Aussi je ferai, encore plus particulièrement ici, d'abondants extraits de son œuvre.

Bonald pose d'abord en principe — principe dont l'expérience des siècles a démontré la justesse — que le mariage est la société naturelle la plus favorable à la propagation de l'espèce humaine. Il déclare ensuite qu'il n'y a de mariage véritable que là où il y a union *indissoluble*, et que cette condition est si essentielle que de la dissolubilité du lien conjugal ou de son indissolubilité dépend en France et partout le sort de la famille, de la religion et de l'Etat.

« On eût, en 1789, écrit-il, préservé la famille de sa destruction, en défendant la constitution politique contre la démocratie: il faut aujourd'hui, pour sauver l'Etat, défendre la constitution domestique contre le divorce; faculté cruelle, qui ôte toute autorité au père, toute dignité à la mère, toute protection à l'enfant, et qui change la société domestique en une lutte entre la force et la faiblesse, entre le *pouvoir* et les *devoirs*; qui constitue la famille en un bail temporaire, où l'inconstance du cœur humain stipule ses passions et ses intérêts, et qui finit où commencent d'autres intérêts et de nouvelles passions. »

Bonald écrivait ces lignes sous la Restauration. Il était donc naturel qu'il pensât à reconstituer directement la famille. Mais sous un gouvernement comme le nôtre il eût jugé cette tentative vaine, et eût déclaré: politique d'abord. Il savait, en effet, que le désordre du pouvoir appelle invinciblement le désordre de la société. Du reste il le constate ailleurs. Il remarque en effet: « Le divorce était en harmonie avec la démocratie qui a régné trop longtemps en France sous différents noms et sous divers modes. C'étaient, de part et d'autre, le pouvoir domestique et le pouvoir public livrés aux passions des sujets; c'était désordre dans la famille et désordre dans l'Etat: il y avait entre eux parité et analogie de désordre. Et il y a, si l'on peut dire, quelque espèce d'ordre là où tout est désordonné de la même manière et dans le même sens. »

Sur les effets moraux du divorce Bonald écrit d'autre part: « Permettre aux époux de se quitter, lorsque, livrés par l'espoir même du divorce à l'inconstance de leurs goûts et la violence de leurs penchants, ils ont formé ailleurs

des amours adultères; dissoudre leur union, parce qu'ils ne veulent pas commander à leur humeur, ou parce que la loi ne veut pas veiller sur leur conduite; leur permettre de rompre le lien, lorsqu'ils l'ont relâché par une absence volontaire; c'est affaiblir la volonté, c'est dépraver les actions, c'est dérégler l'homme, c'est placer la famille et l'Etat dans une situation fausse et contre nature, puisqu'il faut que la famille oppose la force de ses mœurs à la faiblesse de la loi, au lieu de trouver dans la force de la loi un appui contre la faiblesse de ses mœurs. Mais là où la loi est faible, la règle des mœurs est faussée, et il n'y a plus de remède à leur corruption inévitable; et là où la loi est forte, l'autorité publique a une règle fixe, immuable, sur laquelle elle peut toujours maintenir les mœurs ou les redresser. »

On saura d'ailleurs ce que Bonald pensait du divorce lorsque j'aurai dit qu'il le regardait — ce qui probablement étonnera beaucoup ceux qui célèbrent notre civilisation — comme plus destructif de la famille, comme plus pernicieux, plus corrupteur que la polygamie même. Les

raisons qu'il en donne sont intéressantes à connaître.

« Le divorce, écrit-il, est plus destructif de la société naturelle ou de la famille que la polygamie, puisqu'il sépare nécessairement les enfants du père ou de la mère : ce que ne fait pas la polygamie.

« Il est plus destructif de la société politique, puisqu'il exalte dans les deux sexes l'amour déréglé de soi ou la passion, en lui offrant des voies légales de se satisfaire ; et qu'en même temps qu'il ôte tout prix à la force de l'homme, il laisse sans défense la faiblesse de la femme qu'il opprime, en l'arrachant à la famille dans l'âge où la nature lui permet de remplir sa fin sociale, la propagation de l'espèce humaine, et plus encore lorsqu'elle est dans l'âge auquel la nature lui refuse cette faculté, et qu'elle n'a de protection que dans son époux, ni d'existence que par ses enfants.

« Il est plus destructif de la société religieuse, puisqu'il permet de désirer la femme d'autrui, en donnant la facilité de l'obtenir.

« Il est plus funeste à la tranquillité publi-

que, puisque la polygamie se pratique sans trouble, et que le divorce ne peut s'exercer sans division.

« Il est plus funeste pour les mœurs, car il permet la polyandrie à la femme en même temps qu'il permet à l'homme la polygamie. »

Bref, déclare Bonald, « la loi qui autorise le divorce est essentiellement mauvaise, puisque les mœurs sont obligées d'en réprimer l'usage; or une loi, qui est en contradiction avec de bonnes mœurs, est essentiellement mauvaise, puisque de bonnes mœurs sont elles-mêmes de bonnes lois ».

Je veux enfin citer, car Bonald s'y élève à la plus haute et noble éloquence, cette page, qui est comme la conclusion de la partie de son œuvre où il traite du divorce.

« Serments de rester toujours unis, sacrés engagements que l'amour et l'innocence croient éternels, vous n'êtes point une illusion! La nature vous inspire à tous les cœurs épris l'un de l'autre; mais, plus forte que la nature, et d'accord avec elle contre nos passions, une loi sainte et sublime vous avait ratifiés; et, arrê-

tant pour toujours le cœur de l'homme à ces sentiments si purs, hélas! et si fugitifs, elle avait donné à notre faiblesse le divin caractère de son immutabilité. Et voilà le législateur du divorce qui a espéré dans notre inconstance, et abusé du secret de nos penchants. Sa triste et cruelle prévoyance est venue avertir le cœur de ses dégoûts, et les passions de leur empire. Comme ces esclaves qui se mêlaient au triomphe des conquérants, pour les faire souvenir qu'ils étaient hommes, il vient, mais dans des vues bien différentes, crier à la vertu, aux jours de ses joies les plus saintes, qu'elle est faible et changeante, non pour la fortifier, mais pour la corrompre; non pour lui promettre son appui, mais pour lui offrir ses criminelles complaisances. Au moment que les époux se jurent une éternelle fidélité, que la religion consacre leurs serments, que des familles attendries y applaudissent, une loi fatale verse en secret son poison dans la coupe de l'union, et cache l'aspic sous les fleurs. Elle fait retentir aux oreilles des époux les mots de séparation et de divorce, et laisse dans le cœur, comme un trait

mortel, le doute de sa propre constance, et la possibilité d'un essai plus heureux. »

Ceci rappelle cette pensée si vraie d'Auguste Comte, que le cœur humain est fait de telle sorte que la possibilité d'un autre essai y pousse. « Aucune intimité, disait-il, ne peut être profonde sans concentration et sans perpétuité; car la seule idée du changement y provoque. »

On voit que cette question du divorce, Bonald comme A. Comte, ne l'a pas seulement traitée en profond politique, mais aussi en parfait moraliste, en admirable connaisseur du cœur humain.

Il y a une objection en faveur du divorce, qui est assez courante. On dit: mais il y a de mauvais mariages, des unions insupportables, dans le sens le plus radical du mot. Bonald connaissait cette objection, mais elle ne l'émouvait pas. Il déclarait: « Que sont, auprès de ces raisons naturelles en faveur de l'indissolubilité du lien conjugal, tous les motifs humains qu'on peut alléguer pour justifier la faculté de le dissoudre! Qu'importe, après tout, que quelques individus souffrent dans le cours de cette vie pas-

sagère, pourvu que la raison, la nature, la société ne soient pas en souffrance? Et si l'homme porte quelquefois avec regret une chaîne qu'il ne peut rompre, ne souffre-t-il pas à tous les moments de sa vie, de ses passions qu'il ne peut dompter, de son inconstance qu'il ne peut fixer; et la vie entière de l'homme de bien est-elle autre chose qu'un combat continuel contre ses penchants? C'est à l'homme à assortir dans le mariage les humeurs et les caractères, et à prévenir les désordres dans la famille, par l'égalité de son humeur et la sagesse de sa conduite. Mais, lorsqu'il s'est décidé dans son choix contre toutes les lois de la raison, et uniquement par des motifs de caprice ou d'intérêt, lorsqu'il a fondé le bonheur de sa vie sur ce qui en fait le plaisir de quelques instants, lorsqu'il a empoisonné lui-même les douceurs d'une union raisonnable, par une conduite faible ou injuste; malheureux par sa faute, a-t-il le droit de demander à la société compte de ses erreurs ou de ses torts? Faut-il dissoudre la famille, pour ménager de nouveaux plaisirs à ses passions, ou de nouvelles chances à son

inconstance, et corrompre tout un peuple, parce que quelques-uns sont corrompus?

« Combien plus sage est la religion chrétienne! Elle interdit aux hommes l'amour des richesses et des plaisirs, cause féconde de mariages mal assortis; elle ordonne aux enfants de suivre les conseils de leurs parents, dans cette action la plus importante de la vie. Une fois l'union formée, elle commande le support au plus fort, la douceur au plus faible, la vertu à tous. Elle s'interpose sans cesse pour prévenir les mécontentements, ou terminer les discussions. Mais si, malgré ses exhortations, les défauts et les vices changent le lien de toute la vie en un malheur de tous les jours, elle le relâche, mais sans le rompre. Elle sépare les corps, mais sans dissoudre la société; et laissant aux humeurs aigries le temps de s'adoucir, elle ménage aux cœurs l'espoir et la facilité de se réunir; et cette religion, qui défend tout aux passions, et pardonne tout à la fragilité; cette religion, qui ordonne à l'homme coupable d'espérer en la bonté de son Créateur, ne veut pas que la femme imprudente ou légère,

désespère de la tendresse de son époux. La philosophie élève le divorce entre des époux comme un mur impénétrable; la religion place entre eux la séparation comme un voile officieux. La philosophie, qui rejette de la société humaine comme de la religion tous les moyens de grâce et de rémission, flétrit sans retour une femme plus faible que coupable, par le sceau ineffaçable du divorce qu'elle imprime sur son front; et lui ôtant la dignité d'épouse qu'une seconde union ne saurait lui rendre, et avec laquelle, comme dit Tacite, on transige une fois et pour la vie, elle la livre sans défense à toute l'inconstance de ses penchants; mais la doctrine de celui qui a pardonné à la femme adultère, plus indulgente pour la faiblesse humaine, conserve à la partie infidèle le nom de son époux, au moment où, par la séparation, les hommes lui ôtent les droits d'une femme, et veille encore sur l'honneur de celle qui n'a pas eu soin de son bonheur. »

En résumé, à l'encontre des préjugés de notre temps, la loi du divorce est non seulement une loi de destruction pour la famille et la société,

mais encore d'une manière générale, une loi de malheur pour les individus. Et chacun le comprendra qui méditera et approfondira cette pensée de Bonald: « Le plus grand bonheur que la société puisse procurer à l'homme, est de le défendre contre les illusions de sa cupidité, les écarts de son imagination et l'inconstance de ses goûts. »

CHAPITRE V.

L'AUTORITÉ.

CHAPITRE V.

L'AUTORITÉ.

Nul n'a mieux que Bonald, avec plus de clairvoyance, attaqué les gouvernements démocratiques ; nul n'a mieux défendu l'autorité.

Qu'on ne se trompe donc point sur une expression qui revient souvent sous sa plume, celle de « volonté générale ». Elle n'est jamais employée par lui que dépouillée de tout sens démocratique. Quand il dit : volonté générale, il n'entend nullement, comme on a coutume de le faire à présent, une somme de volontés particulières. Simplement il considère que la société comme tout être vivant possède l'instinct de conservation, la volonté de vivre, et c'est là ce qu'il appelle volonté générale. « On suppose, écrit-il, que la volonté de tous est ou re-

présente la volonté générale, et l'on ne voit pas que la volonté de tous, même en la supposant unanime, n'est que la somme des volontés particulières de l'homme naturel. Volontés essentiellement dépravées et destructrices, au lieu que la volonté générale ou la volonté du corps social est essentiellement droite, puisqu'elle n'est autre chose que la nature ou la tendance naturelle d'un être à remplir sa fin. »

La tendance naturelle d'un être est de se conserver et de progresser. Le gouvernement le plus conforme à la volonté générale d'une société sera donc celui qui sera le plus capable de réaliser ce double vœu de la nature : ordre et progrès.

Recherchant ce gouvernement, Bonald repousse tout gouvernement électif. Il en résume ainsi les raisons : « Je ne crains pas d'assurer, que les élections populaires, comme moyen régulier et légal de promotion, sont le plus puissant véhicule de corruption publique et privée. Une nation, qui est une réunion de familles indépendantes les unes des autres, mais liées entre elles par les mêmes devoirs religieux

et politiques, devient, grâce aux élections, un vaste marché où l'ambition achète ce que l'intrigue vend, où l'homme, tour à tour flatteur et insolent, s'humilie et se fait rechercher; où l'éloge effronté de soi, la détraction contre les autres, et souvent la calomnie, la vénalité, la captation, etc., sont des voies ordinaires de fortune, toutes choses incompatibles avec l'honneur, la vertu, la religion, l'humanité, et subversives de tout ordre social. »

Je rappellerai que Comte déclarait avec encore plus de vigueur: « Tout choix des supérieurs par les inférieurs est profondément anarchique. »

Parlant du gouvernement électif Bonald écrit encore: « Etat funeste qui livre nécessairement une société à l'influence constante des puissances voisines, et au retour périodique des troubles civils; fait d'une nation un vaste marché où l'on met un prix à toutes les ambitions, et un taux à toutes les consciences, et conduit ainsi un peuple par la corruption à l'asservissement! Il n'y avait pas de pays en Europe où régnât une vénalité plus scandaleuse, que

celui dont les grands excitaient le vif enthousiasme de J. J. Rousseau pour avoir dit: *malo periculosam libertatem quam tranquillam servitutem.* Ce sophiste ne savait pas que la liberté, au contraire, est toujours tranquille, et la servitude toujours orageuse; et lui-même n'a-t-il pas vécu malheureux et agité, pour avoir préféré sa sauvage indépendance à l'accomplissement des devoirs que la société impose à tous les hommes? »

Bref, Bonald résumait ainsi son opinion sur les divers modes de gouvernement: « Les institutions fortes sont les institutions monarchiques; les institutions démocratiques sont les plus faibles de toutes, et les opinions démocratiques elles-mêmes sont une faiblesse de l'esprit si elles sont sincères, et une faiblesse de caractère si elles ne le sont pas. »

Ou alors si vous voyez un homme de caractère qui fait le démocrate, soyez assurés que cela cache une ambition démesurée. Car, comme le constate Bonald, « jamais homme fort ne sera démocrate que par ambition du pouvoir, et pour l'exercer lui seul. » C'est d'ailleurs ainsi, ajoute-

t-il, que finissent d'ordinaire les démocraties, par un homme qui prend les rênes du pouvoir, et renvoie tous les gouvernants à leurs affaires.

Qu'on ne s'y trompe pas : cet homme, dans la pensée de Bonald, n'est pas le salut. Ce n'est pas un homme qu'il faut, en effet, ce sont des institutions ; et quelles institutions ? Les institutions monarchiques. Un homme, il s'en est trouvé un de génie, et voilà comment Bonald juge son œuvre : « Bonaparte n'a vécu, dit-il, que pour détruire. Les Jacobins avaient été ses frères, comme les fédérés ont été ses enfants. Il n'avait paru que pour régulariser la destruction, c'est-à-dire pour mieux détruire. »

Quand on prononce le mot de monarchie, à propos de Bonald, une objection vous est faite souvent. Mais Bonald, c'est l'absolutisme, c'est l'arbitraire, c'est le despotisme ! Nous allons nous arrêter sur cette objection, car sa réfutation éclaircira plusieurs questions capitales.

Cette objection confond deux mots : absolu et arbitraire. Or, déclare Bonald, il est essentiel

de faire la distinction. Et lui-même l'établit ainsi :

« Le pouvoir absolu est un pouvoir indépendant des hommes sur lesquels il s'exerce; le pouvoir arbitraire est un pouvoir indépendant des lois en vertu desquelles il s'exerce.

« Tout pouvoir est nécessairement indépendant des sujets qui sont soumis à son action ; car s'il était dépendant des sujets, l'ordre des êtres serait renversé : les sujets seraient le pouvoir, et le pouvoir le sujet. Pouvoir et dépendance s'excluent mutuellement, comme rond et carré.

« Ainsi le pouvoir du père est indépendant des enfants, le pouvoir du maître est indépendant des serviteurs, le pouvoir de Dieu est indépendant des hommes.

« Mais le pouvoir s'exerce en vertu de certaines lois qui constituent le mode de son existence et déterminent sa nature ; et quand il manque à ses propres lois, il attente à sa propre existence, il se dénature et tombe dans l'arbitraire... Ainsi le pouvoir du père de famille est indépendant de ses enfants ou de ses serviteurs ; mais s'il les maltraite, lui dont la première

loi est de les protéger, s'il est injuste à leur égard, il devient arbitraire et tombe sous l'action des lois publiques, conservatrices des lois domestiques, et elles lui ôtent le pouvoir dont il abuse...Ainsi le pouvoir public est indépendant de ses sujets; mais s'il les opprime, lui dont le devoir est de les défendre de l'oppression, il est coupable aux yeux de Dieu, juge suprême des rois, et qui les punit par les propres passions qu'ils ont déchaînées. C'est ici que croit triompher une philosophie superbe, qui veut que les rois soient justiciables des sujets; mais l'oppression, poussée au point où nous l'avons vue, était impossible à un roi, même à un tyran; et elle n'a été possible en France que par le peuple lui-même, représenté par ses députés, qui donnaient l'argent, et ses sénateurs, qui donnaient les hommes. Si l'on suppose non une oppression sans mesure et sans exemple, comme celle que le peuple français a fait peser sur l'Europe, mais des abus de pouvoir comme il peut en échapper aux gouvernements les mieux ordonnés, ils ne pourraient être redressés par la force populaire, sans pro-

duire des maux plus grands que ceux auxquels on veut remédier.

« En effet, continue Bonald, déclarer, le peuple souverain, dans la crainte hypothétique qu'il ne soit opprimé comme sujet, sans prévoir quel pouvoir on pourra opposer à celui du peuple, ou plutôt avec la certitude de n'en avoir aucun à lui opposer, si, à son tour, il devient oppresseur; présupposer l'oppression, pour justifier la résistance; ériger le désordre en loi, pour prévenir la violation de l'ordre, c'est imiter un insensé qui bâtirait sa maison au milieu d'un torrent, pour avoir l'eau plus à portée en cas d'incendie: ce que vous voulez faire faible à vous opprimer, dit Bossuet avec une raison si profonde, devient impuissant à vous protéger.

« Je le répète, le pouvoir absolu est un pouvoir indépendant des sujets; le pouvoir arbitraire, un pouvoir indépendant des lois: et lorsque vous érigez le peuple en pouvoir, vous ne lui donnez pas un pouvoir absolu, puisqu'il est dépendant de tous les ambitieux, et le jouet de tous les intrigants; vous lui conférez nécessairement un pouvoir arbitraire, c'est-à-dire un

pouvoir indépendant de toutes les lois, même de celles qu'il se donne à lui-même.

Car « un peuple », s'il en faut croire J.-J. Rousseau, « a toujours le droit de changer ses lois, même les meilleures. Car s'il veut se faire du mal à lui-même, qui est-ce qui a le droit de l'en empêcher? »

Que le pouvoir populaire soit dépendant de tous les ambitieux, et le jouet de tous les intrigants, c'est ce qui faisait qualifier par A. Comte la souveraineté du peuple de « mystification oppressive ». Le peuple se croit, ou est dit libre. Il est en réalité dominé et conduit par des forces cachées, anonymes, par suite irresponsables. S'il est un despotisme à craindre c'est celui-là; Bonald le remarquait: « La tyrannie, disait-il, n'est aujourd'hui à craindre que de la part d'une assemblée. » Et de même Comte déclarait que le parlementarisme ne pouvait que faciliter le développement de l'oppression en dispersant la responsabilité.

Continuons avec Bonald à élucider cette question de l'absolutisme: « Le pouvoir est essentiellement *indépendant*, définit Bonald; car un

pouvoir dépendant de quelque autre n'est plus un pouvoir.

« *Summum esse*, dit Hobbes, et *aliis subjici*, *contradictoria sunt.* Etre le premier et le plus haut, et être soumis à quelque autre, implique contradiction. »

« Il faut, dit le célèbre Kant, que celui qui devra limiter le pouvoir ait un pouvoir plus grand ou du moins égal à celui qui est limité; mais alors c'est le dernier et non le premier qui a l'autorité suprême, ce qui implique contradiction. »

... « Le pouvoir est *définitif*, car un pouvoir qui ne peut *définitivement* exiger l'obéissance n'est pas *indépendant*, n'est pas le *pouvoir*, puisqu'il y a un pouvoir plus grand que lui, celui de lui désobéir.

« C'est ce pouvoir définitif que des hommes ignorants ou perfides ont voulu rendre odieux en l'appelant *absolu*, et le confondant avec le pouvoir arbitraire, qui est le moins indépendant, le moins définitif, le moins absolu de tous les pouvoirs, puisque sa volonté est sans règle, et son action sans direction, et qu'il est le jouet

de ses propres violences, en attendant d'être la victime de ceux qu'il opprime.

« Il est bon d'observer que l'Académie française, dans les premières éditions de son Dictionnaire, avait fait *absolu* synonyme d'*arbitraire;* dans les dernières elles les a distingués, et depuis que la langue politique a été mieux faite, il n'est permis qu'à des ignorants en grammaire, comme en politique, ou à des factieux, de les confondre. »

Nous ne repousserons donc pas le mot absolu si on veut l'appliquer au gouvernement monarchique; mais à condition qu'on prenne ce mot dans le sens que vient de définir Bonald, dans le sens d'indépendant. Il y a une monarchie indépendante qui est celle dont Bonald prend la défense. Il y en a une autre qu'il repousse, une autre, qui est, dit-il, « une lutte permanente et continuelle entre deux ennemis irréconciliables; la monarchie et la démocratie », et où l'opposition entre ces deux antagonistes y est fatale, parce qu'elle y est naturelle. C'est la monarchie dépendante, ou monarchie constitutionnelle.

« Dans la monarchie indépendante, explique

Bonald, le roi fait des lois, par conseil, doléances ou remontrances. Dans la monarchie dépendante, il fait la loi, ou plutôt la loi est faite par opposition et par débats entre pouvoirs égaux. Le roi plaide ou fait plaider en faveur de sa loi, comme un particulier dans sa cause devant des juges. Ainsi la limite au pouvoir, dans la monarchie indépendante, est dans le droit de conseil, plus ou moins étendu, suivant le temps et les hommes, qui agit par raison, mais qui laisse au pouvoir toute son indépendance. Et la limite au pouvoir, dans la monarchie dépendante, est dans une opposition aussi forte que lui-même, qui agit par nombre de voix, et qui le constitue par conséquent dans un état de dépendance. »

La monarchie constitutionnelle est une monarchie où tout est machiné en défiance de l'autorité royale. C'est une monarchie de cette sorte que Mably avait élaboré pour les Polonais. Ecoutons ce que dit Bonald de ce projet de constitution, et nous comprendrons ce qui lui fait repousser une telle forme de gouvernement. Après avoir passé en revue toutes les entraves

que Mably conseille de mettre à l'exercice du pouvoir, Bonald écrit: « Rassuré par toutes ces précautions, auxquelles certainement on n'aurait rien pu ajouter, s'il eût été question de conférer la royauté de la Pologne au Kan des Tartares, Mably dit gravement: « la royauté, même héréditaire, bornée à représenter la royauté de l'Etat, comme un roi de Suède ou un doge de Venise, recevra des hommages respectueux, et *n'aura qu'une ombre d'autorité.* » Il répète ailleurs la même expression, et ne veut jamais d'autorité qu'une *ombre.* C'est alors que, content de lui-même et admirant son ouvrage, il s'écrie avec une naïveté ridicule: « Il me semble que l'hérédité, accompagnée de toutes les précautions que je propose, ne peut inspirer aucune alarme. » Insensé, qui ne voit pas que ce qui doit inspirer les plus justes alarmes à l'homme vertueux est *une ombre d'autorité publique* qui laisse usurper à toutes les passions particulières une autorité réelle! Mais nous avons entendu les rêveries d'un bel esprit, écoutons les oracles du génie: « C'est une grande erreur, dit Bossuet, de croire qu'on ne puisse

donner de bornes à la puissance souveraine qu'en se réservant sur elle un droit souverain; ce que vous voulez faire faible à vous faire du mal, par la condition des choses humaines, le devient autant à proportion à vous faire du bien, et, sans borner la puissance par la force que vous vous pouviez réserver contre elle, le moyen le plus naturel pour l'empêcher de vous opprimer, c'est de l'intéresser à votre salut. »

Voilà la vérité. Il ne faut pas chercher à entraver le pouvoir, mais il faut l'intéresser au salut des citoyens. En d'autres termes, il faut un gouvernement dont les intérêts soient liés aux intérêts du pays. Or, ce gouvernement c'est la monarchie héréditaire. Car, comme dit Bonald: « l'hérédité du trône est la garantie de toutes les hérédités, et la sauvegarde de tous les héritages. »

La monarchie que défend Bonald est donc la monarchie héréditaire, d'une part, de l'autre — indépendante certes — mais tempérée, limitée. C'est-à-dire, explique Bonald, une monarchie « où il y a distinction et fixité ou hérédité des personnes sociales, et homogénéité entre le pou-

voir et ses ministres; une famille royale exerçant elle seule le pouvoir, des familles *ministres* occupées à le conseiller ou à le servir, des familles sujettes occupées de travail et d'industrie, exerçant des professions lucratives qui puissent, en les enrichissant, leur permettre de passer, chacune à leur tour, de la société domestique dans la société publique, ou autrement dit de la société de soi dans la société de tous. »

L'opposé de la monarchie héréditaire est la monarchie élective, l'opposé de la monarchie tempérée est la monarchie despotique. Bonald les définit ainsi: « La monarchie légalement despotique telle qu'elle existe en Orient, et plus près de nous en Turquie, et la monarchie élective telle qu'elle existait en Pologne, sont celles où deux des trois personnes [1], le *pouvoir* et ses *ministres*, sont distincts, mais ne sont pas homogènes.

« Ainsi, en Turquie, le pouvoir est héréditaire, et les ministres, officiers ou agents, comme

1. Les trois personnes que Bonald distingue dans une société sont : le *pouvoir*, les *ministres*, les *sujets*. Par « ministres » Bonald entend les serviteurs du pouvoir, l'ensemble de ceux qui « jugent » et qui « combattent ».

on voudra les appeler, sont amovibles, et rentrent par un caprice du sultan dans les conditions privées d'où un autre caprice les a fait sortir.

« En Pologne, au contraire, le pouvoir était électif ou viager, et ses ministres, ou la noblesse étaient héréditaires.

« Ces deux causes diamétralement opposées ont conduit ces deux Etats au même résultat: faiblesse du gouvernement et oppression des peuples, en Turquie, par la violence de l'administration, en Pologne, par sa faiblesse ou sa nullité.

... « Dans une monarchie élective, le roi est sous la dépendance des grands héréditaires qui l'ont nommé et lui ont imposé des conditions. Dans la monarchie despotique, les ministres ou agents du pouvoir sont sous la dépendance arbitraire du pouvoir, qui peut les révoquer, les dépouiller et les rejeter eux et leurs enfants dans les derniers rangs de la société, ou même leur ôter la vie et les biens. De là, dans la monarchie despotique, la violence du pouvoir, qui ne trouve de résistance que dans la révolte des soldats,

qui lui coûte souvent le trône et la vie; et dans la monarchie élective, la faiblesse du pouvoir, dépendant de ceux qui l'ont élu.

« Ainsi, là où le pouvoir est électif, et où la noblesse ou les ministres sont héréditaires, il y a trop de force dans les ministres, et là où le pouvoir est héréditaire et les ministres amovibles, il y a trop de force dans le pouvoir. Le premier de ces états de société est anarchie ou absence de chef; le second est despotisme ou force excessive et déréglée du pouvoir.

« On dira peut-être que dans la monarchie royale le souverain révoque aussi et destitue des emplois militaires ou administratifs; mais s'il révoque le fonctionnaire, il ne destitue pas le noble, qui ne peut perdre son caractère et le faire perdre à sa famille que par un jugement infamant et une dégradation judiciaire; or tout ce qui, dans la société, est légalement indépendant du pouvoir, est un frein aux abus d'autorité. »

On le voit, quand Bonald parle de monarchie absolue, il est loin de préconiser un gouvernement sans frein, puisqu'il considère au contraire

un tel gouvernement comme dangereux pour la société. Mais dans la monarchie française, telle qu'elle était constituée, la société était suffisamment garantie contre les abus du pouvoir. Et quand je parle de constitution je ne parle pas de quelque programme élaboré par une assemblée qui croit que pour donner une autorité ou mettre des limites au pouvoir il suffit de les déterminer et les fixer sur le papier. Je parle de la constitution telle qu'elle avait été façonnée par l'action des siècles. Le frein au pouvoir n'était pas un morceau de papier, mais était des forces réelles, forces de chair et d'os, forces de groupements autonomes, forces de privilèges, forces de respect, force de coutumes, toutes forces que la Révolution s'est appliquée à détruire.

« La France avait plus de constitution qu'aucune autre société, écrit Bonald, puisque le pouvoir général y était plus constitué, c'est-à-dire mieux défendu et plus limité que dans tout autre Etat monarchique. Religion publique, royauté héréditaire, distinctions héréditaires et permanentes, non seulement dans les personnes mais dans les choses, immunités du

clergé, prérogatives de la noblesse, privilèges des provinces, des villes, des corps, grands offices de la couronne, prééminence de la pairie, attributions des cours souveraines, inamovibilité des charges de magistrature, tout était, quant à son existence politique, indépendant du monarque. Cette inamovibilité des charges, les *mœurs* l'avaient étendue à presque tous les emplois civils et militaires; les professions mécaniques étaient fixées par l'établissement de maîtrises; jusqu'aux dernières fonctions de la domesticité, tout existait par soi-même autour du souverain; tout était possédé en *titre d'office*, tout était propriété. La propriété, comme une barrière impénétrable, placée par la nature elle-même entre la faiblesse et la force, formait autour du monarque une enceinte qu'il ne pouvait franchir. »

Ce sont toutes ces limites au pouvoir que la Révolution a détruites. Et ainsi elle a rendu possible le despotisme, c'est-à-dire, explique Bonald, « un régime où la nation n'est défendue des caprices de son chef par aucune fixité d'existence indépendante du despote, » ou plutôt,

ajoute-t-il, « n'est pas assez défendue: car il n'y a pas de pouvoir qui ne soit borné par quelque endroit. » Le pouvoir du despote, nous dit-il, est en effet lui-même limité; seulement la limite est action et non résistance, force de mouvement et non force d'inertie; c'est-à-dire que n'étant pas dans les institutions, elle est dans les hommes; elle est dans les révoltes des soldats, ou dans l'insurrection populaire; et comme cette limite est désordonnée, elle est toujours excessive, et ne sait contenir les abus du pouvoir que par la déposition ou la mort du despote, c'est-à-dire par la destruction du pouvoir lui-même.

Certes ce n'est pas à dire que sous la monarchie française il n'y ait pas eu de troubles, que la société ne se soit pas trouvée en péril. Mais ce ne fut pas à cause de sa constitution, ce fut malgré elle. Et ce fut grâce à sa constitution au contraire que la France sortit victorieuse de toutes les phases difficiles de son histoire. Grâce à sa constitution, dit Bonald, et à son caractère. Mais n'est-ce pas un peu la même chose? Je veux dire est-ce que le caractère,

les mœurs ne dérivent pas en grande partie de la constitution? Pour en être convaincu il n'y a qu'à voir comme les mœurs se sont dégradées depuis qu'a été ruinée l'antique constitution de notre pays.

Ce caractère, cette constitution, écrit Bonald, je les retrouve « principes féconds d'existence, dans tous les événements, à toutes les époques de la vie politique. C'est par l'action de ce double ressort que la France démembrée par les grands vassaux, envahie par ses ennemis, déchirée par les guerres civiles, en proie aux guerres étrangères, agitée par l'ambition et le fanatisme, dans la bonne comme dans la mauvaise fortune, sous des rois faibles, sous des rois captifs, sous des rois enfants, sous des rois en démence, sous une administration trop souvent accablée de besoin et dénuée de principes, réunit ses parties séparées, repousse l'étranger, accroît sa population, étend son commerce et son industrie, augmente ses moyens de défense, crée sa marine, fonde ses colonies, réforme ses lois, perfectionne ses arts, fortifie ses frontières, et se place dans les bornes que la nature lui

a fixées... Voilà l'effet de la constitution de la France, voilà l'effet du caractère français. »



Un des effets de la constitution de l'ancienne France était de permettre toute une floraison de libertés corporatives, de privilèges de villes, de provinces, de libertés communales, etc., toutes ces enclaves dans lesquelles l'activité sociale et politique des citoyens trouvait à s'exercer pour le plus grand bien de l'Etat et pour le plus grand bien des individus eux-mêmes à qui ce maniement des affaires qui les touchaient de plus près donnait le sens des réalités. C'est là, c'est dans toutes ces libertés, qu'était la liberté utile, féconde. Et c'est cette liberté que la Révolution a détruite. Et cela était fatal. Dès lors que la Révolution ruinait la constitution, elle devait ligoter l'individu par une administration despotique. Car, comme le remarque Bonald, quand l'absolu est dans la constitution, l'administration peut être sans danger modérée; nous ajouterons décentralisée; mais quand la constitution est faible, il faut que l'ad-

ministration soit très forte sous peine de ne pouvoir gouverner. C'est ce qui fait, disait-il, que Bonaparte a mis une force excessive dans son administration; c'est parce qu'il n'y en avait aucune dans sa constitution.

« Dans toute société, écrit-il encore plus explicitement, la constitution qui est le dépôt des principes, doit être sévère pour que l'administration, qui est la discipline des actions, puisse, sans danger, être indulgente. Si la constitution est faible, l'administration devra être dure; et plus dure, à mesure que la constitution sera plus faible. Il faudra subvenir, par des règles de fait, à la nullité des principes; et la société ressemblera à un édifice bâti sur le sable, où il faut suppléer par des étais multipliés, au peu de solidité des fondements. Vous affaiblissez la foi des peuples aux grands principes de la religion; il vous faudra multiplier les mesures de surveillance et de répression. Ce que vous épargnez en instruction forte et sévère pour l'enfance, vous le dépenserez un jour en rigueurs pour les hommes faits; et parce que vous aurez porté la mollesse de Solon dans la

morale, vous serez obligé de porter la dureté de Dracon dans la police. »

Et Bonald illustre cette vérité politique par une image frappante : « L'homme dans la monarchie, écrit-il, est comme un enfant plein de vie et de santé dont une mère sage éloigne prudemment tous les objets avec lesquels il pourrait se blesser ; et, l'abandonnant ensuite à son humeur vive et folâtre, elle sourit à ses jeux, et voit avec complaisance se développer son génie inventif et ses forces naissantes.

« Les *législateurs*, au contraire, commencent par méconnaître l'homme : ils lui supposent une volonté naturellement dirigée vers le bien et ils lui en laissent l'exercice. Bientôt pour réparer leur erreur, ils sont obligés de multiplier autour de lui les petites lois et les petites précautions ; ils lui ôtent la liberté de ses actions naturelles pour lui laisser la licence de ses volontés politiques ; ils ont pris la place de la nature dans leurs institutions, ils prennent dans leurs règlements la place de la religion...

« L'homme, dans les républiques, ajoute Bonald, est un enfant mutin, à qui une nourrice,

également faible et craintive, n'ose rien ôter de ce qui peut lui nuire, rien permettre de ce qui peut l'amuser; tantôt elle satisfait ses volontés les plus désordonnées, tantôt elle contrarie ses goûts les plus innocents. D'une main elle lui présente les aliments les plus nuisibles, et le flatte de peur qu'il ne s'irrite; de l'autre, elle le tient par les lisières, et, de peur qu'il ne tombe, l'empêche de marcher. »

La monarchie, elle, permet à l'homme de marcher, de se mouvoir librement dans le cercle de ses intérêts, ses intérêts individuels, ses intérêts professionnels, ses intérêts de commune, de ville, ou de province, ses intérêts de classe, etc. Mais quelles sont les limites de ce cercle? Elles sont posées par les mœurs, les coutumes, les usages, par l'action même des forces en présence. Mais il n'est pas besoin d'ailleurs qu'elles soient déterminées exactement. Bonald trouve même que cela n'est pas bon: « C'est, je crois, écrit-il, une grande erreur de vouloir tracer des lignes précises de démarcation entre le pouvoir et l'obéissance, et poser à l'avance, dans la constitution des sociétés, des

limites fixes au pouvoir du chef, à la coopération de ses agents, aux devoirs des sujets. Si les limites sont marquées, chacun en temps de guerre se porte à son extrême frontière, les partis sont en présence et le combat s'engage; et au lieu de disputer pour déterminer les limites chacun s'efforce de les reculer. S'il reste un nuage sur ces questions délicates, on passe à côté les uns des autres sans se rencontrer, on va quelquefois de part et d'autre un peu trop loin; mais après quelques excursions chacun rentre sur son terrain...

« Si jamais il prenait envie à des législateurs de déterminer avec précision le pouvoir et le devoir des pères et des enfants, des maris et des femmes, des maîtres et des serviteurs, la société de famille serait impossible. On a beau faire, il faut, dans un Etat comme dans une famille, un pouvoir *discrétionnaire*, ou bientôt la société tout entière, chef et subalternes, ne sera qu'un troupeau d'automates. »

Mais un tel pouvoir n'est-il pas dangereux? Ne peut-il échoir, en effet, à un mauvais chef? Certes, car il n'est pas de régime politique qui

garantisse contre un tel malheur. Mais à ce point de vue encore c'est la monarchie qui offre le plus de sécurité, et le pouvoir électif le moins. Car, comme le remarque Bonald, « l'élection, si elle pouvait être libre, donnerait au total plus d'hommes faibles que l'hérédité; car les hommes forts ravissent le pouvoir bien plus souvent qu'ils ne l'obtiennent ». C'est d'ailleurs une remarque faite bien souvent qu'il n'est pas dans toute l'histoire de la monarchie une série de chefs comparables au point de vue médiocrité à celle que nous a donnée la République.

D'ailleurs dans un régime c'est l'ensemble qu'il faut considérer, et non les accidents, les abus toujours possibles. Il n'est pas de pouvoir, il n'est pas d'autorité qui soutienne l'examen, si on l'envisage par ce côté. « Si je voulais, disait Montesquieu, raconter les abus des institutions les plus nécessaires, je dirais des choses effroyables. » Cela rappelle l'exclamation de Joseph de Maistre: « je ne sais pas ce qu'est la conscience d'un misérable; mais je sais ce qu'est la conscience d'un honnête homme, c'est effrayant! » Tout cela nous signifie

simplement que tout ce qui est humain est imparfait, et que la meilleure chose a ses défauts. Seulement, comme dit Bonald, il faut poser comme un des premiers axiomes de la politique qu'on ne doit « jamais s'arrêter aux abus inséparables des meilleures choses, ni aux avantages, on peut dire inévitables, qui se rencontrent dans les plus mauvaises ». Mais c'est ce que ne font pas les esprits faux. Nos pères, écrit Bonald, « témoins comme nous, et même plus que nous, des désordres de quelques ministres de la religion, du mauvais emploi de quelques biens ecclésiastiques, n'accusaient pas la religion du tort de ses ministres, pas plus que la royauté des fautes des rois; et il était réservé à la philosophie de nos jours de rétrécir la pensée en voyant toujours l'homme et jamais la société ».

On sait ce que Comte répondait à quelqu'un qui lui objectait, à propos de son projet d'un gouvernement spirituel: « Mais ne craignez-vous pas qu'un tel gouvernement n'abuse? » Comte répondait: « J'espère bien qu'il abusera. » Il entendait par là: j'espère bien qu'il

existera. Vouloir, en effet, qu'un gouvernement soit mis dans l'impossibilité d'abuser, c'est vouloir qu'il n'ait pas d'existence, toute existence entraînant avec elle l'imperfection. L'objection de l'interlocuteur de Comte, comme le fait remarquer le positiviste qui rapporte cette anecdote, est une objection d'ordre parlementaire, « puisée à l'argumentation de ces doctrines, qui, à force de réclamer l'équilibre et la pondération du pouvoir, ont fini par supprimer toute espèce de gouvernement et de pouvoir ».

Ces doctrines ont envahi et corrompu jusqu'aux institutions monarchiques mêmes. Elles ont cru trouver un remède aux abus possibles du pouvoir personnel, parce qu'elles appellent des garanties constitutionnelles. Ces garanties sont-elles réelles? Loin de là, disait Bonald. Elles sont un affaiblissement des pouvoirs dans ce qu'il a de bienfaisant, et un appui pour ce qu'il a de dangereux. Si le pouvoir veut abuser, en effet, il le fera bien plus facilement si la responsabilité se trouve dispersée, et par exemple, déclare Bonald, « je ne crains pas de soutenir, que jamais le pouvoir absolu de nos rois n'au-

rait osé demander aux peuples ce qu'a obtenu le pouvoir constitutionnel du monarque armé de deux Chambres ».

Ce n'est pas que Bonald se prononce contre toute chambre, toute assemblée. Mais il ne veut pas que les chambres gouvernent, voilà tout. Le gouvernement, le pouvoir appartient au roi. Est-ce à dire que les citoyens soient dénués de tout moyen d'agir sur le gouvernement? Nullement: Il y a d'abord la voie des doléances: « Les Etats généraux, écrit Bonald, n'ont ni ne peuvent avoir de faculté législative, parce qu'ils ne sont pas le pouvoir général de l'Etat, qu'ils ne sont pas l'organe de sa volonté générale; et ils ne peuvent procéder que par *doléances*, plaintes respectueuses. C'était en France l'usage le plus constant. » Il écrit encore: « Les Etats généraux peuvent et doivent s'adresser au roi par voie de doléances ou de plaintes respectueuses, pour réclamer l'observation des lois anciennes, le développement *nécessaire* d'une loi existante, l'abrogation d'une loi non nécessaire, ou enfin la rédaction d'une coutume en loi écrite. »

Il y a aussi la voie des remontrances, dont le parlement ne se fit pas faute d'user, dans les derniers temps de la monarchie, jusqu'à même en abuser, déclare Bonald. Mais, ajoute-t-il, « l'abus que les tribunaux ont pu faire dans ces derniers temps du devoir naturel de remontrance n'empêche pas que cette fonction ne fût ce qu'il y avait de plus excellent dans la constitution française, et le principe de tout ce qu'il y avait de grand et d'élevé dans le caractère français. »

Certes il faut que le commandement soit un, il faut que la volonté du chef prime toute autre, sous peine, pour le chef, de cesser d'être le chef. Mais il est utile, il est nécessaire, que cette volonté ne soit pas abandonnée à elle-même, qu'elle soit entourée des conseils de ceux qui sont en mesure d'apporter des lumières. Si l'on veut que les citoyens aient un droit dans le gouvernement, voilà le droit qu'ils ont, c'est celui de renseigner le pouvoir, et il est impossible de leur retirer ce droit. Ou plutôt, il y a un seul moyen de leur en empêcher l'exercice, c'est de rendre le pouvoir vacant. Toute doléance

alors est vaine, tout conseil inutile, puisqu'il n'y a personne pour écouter, personne de responsable, personne pour s'inquiéter des intérêts de la nation. Et c'est ce qui arrive sous le règne des assemblées, qui est le régime par excellence de l'irresponsabilité.

Mais s'il ne faut pas d'assemblée qui légifère, cette fonction appartenant au roi, il faut néanmoins une représentation des contribuables pour voter l'impôt. Car, écrit Bonald, « si le roi, pouvoir général, conservateur de la société, doit mieux que tout autre en connaître les besoins, les propriétaires seuls peuvent connaître leurs facultés; et l'impôt n'étant que la partie de la propriété que demandent les besoins de la société, et que permettent les facultés du propriétaire, il en résulte nécessairement que, dans une société constituée, le roi doit demander l'impôt et le propriétaire le consentir. »

Donc, « 1° Le pouvoir demande; car il est dans la nature que le *pouvoir* conservateur de la société connaisse parfaitement ce qui est nécessaire à la conservation de la société.

« 2° La société — propriétaire, représentée par les Etats généraux, octroie ou accorde ; car il est dans la nature que le propriétaire connaisse parfaitement ce qu'il peut donner de sa propriété, et sous quelle forme il lui convient de le donner.

« 3° Le *pouvoir* répartit, perçoit, dépense, rend compte par ses différents agents ; car nul ne peut mieux percevoir que celui qui répartit, ni rendre compte que celui qui dépense.

« 4° La société approuve la répartition, surveille la perception, reçoit le compte par ses officiers ; car nul autre ne peut mieux approuver la répartition que celui qui doit payer, surveiller la perception que celui qui paie, recevoir le compte que celui qui a payé.

« Le pouvoir rend compte, parce que l'emploi se fait par lui ; la société reçoit le compte, parce que l'emploi se fait pour elle. »

Ainsi en était-il dans l'ancienne France. « Le monarque, écrit Bonald, ne pouvait faire la perception, ni rendre le compte, que par des agents justiciables et comptables à la société ; et la société ne pouvait éclairer la perception,

ni recevoir le compte, que par des officiers indépendants du monarque et chargés de poursuivre et de punir, s'il y avait lieu, la personne de ses agents. On voit la *nécessité* des tribunaux connus en France sous le nom de *Chambre des comptes* et de *Cours des aides ;* cours souveraines, indépendantes dans leurs fonctions, inamovibles dans leurs offices. »

Remarquons d'ailleurs que pour les besoins fixes il n'est pas besoin de renouveler chaque année le consentement des contribuables. « Si l'objet de l'impôt et l'impôt sont fixes, écrit Bonald, la demande une fois faite par le *pouvoir* de l'Etat, et le consentement une fois donné par la nation, il n'y a plus, pour l'impôt fixe ni nouvelle demande à former de la part du souverain, ni par conséquent nouveau consentement à accorder de la part de la nation. »

On sait que c'était la pensée du Comte de Paris qui avait élaboré un projet en ce sens, le budget des recettes et dépenses fixes devant être voté pour plusieurs années.

Contrôle, conseil, vote de l'impôt, voilà donc

la fonction des assemblées. Quant aux assemblées qui prétendent usurper le pouvoir, gouverner, légiférer, Bonald les juge avec la plus grande et la plus juste sévérité, non seulement au point de vue de l'intérêt national, mais même au point de vue de l'action pernicieuse qu'elles exercent sur ceux qui les composent. Ses jugements sont lapidaires; l'expérience nous a suffisamment prouvé qu'ils n'étaient pas exagérés. Il écrit par exemple: « Les hommes assemblés fermentent comme les matières entassées; et l'on est affligé pour l'humanité de voir qu'une assemblée est presque toujours l'opposé d'une réunion, que les passions se combattent beaucoup plus que les sentiments ne s'accordent, et qu'il y a dans toute assemblée populaire moins de raison à proportion qu'il y a plus d'êtres raisonnables. »

« La pensée veut la solitude, disait-il encore, et l'art de parler, les assemblées. La plupart des hommes de nos jours n'ont vécu que dans les assemblées politiques. »

C'est à rapprocher de cette exclamation que jetait Auguste Comte devant la chute du par-

lementarisme, en 1852: « Je me sens profondément soulagé du joug anarchique des parleurs arrogants et intrigants qui nous empêchaient de penser. »

Pour figurer dans les assemblées, remarquait encore Bonald, « le bon sens et le génie ne suffisent plus aujourd'hui: il faut de l'esprit, et même du bel esprit; de la facilité à parler en public, qui peut ne pas se rencontrer avec la rectitude du jugement et la profondeur des vues; l'art de parler sans rien dire, et de riposter sans répondre. »

Repoussant tout parlementarisme, remettant la direction, le commandement au seul, au vrai chef, le roi. Bonald répète avec Bossuet: « Rois, gouvernez hardiment. » Il entendait par là: n'ayez pas d'hésitation sur votre devoir premier: il est de gouverner. Marchez hardiment dans la voie tracée par ce devoir premier. Gouverner est chez le chef un devoir, en effet, bien plus encore qu'un droit: « Qu'est-ce que l'état de roi? écrivait Bonald. Le devoir de gouverner. Qu'est-ce que l'état de sujet? Le

droit d'être gouverné. Un sujet a droit à être gouverné, comme un enfant à être nourri. C'est dans ce sens que les peuples ont des droits, et les rois des devoirs. » Ce devoir de gouverner implique comme conséquence le devoir de maintenir son pouvoir, par tous les moyens, s'il est nécessaire. C'est ce dont l'autorité ne fut malheureusement pas assez convaincue, lors de la Révolution. « Grâce à des doctrines abjectes, écrit Bonald, les magistrats civils et militaires, des ministres de la religion et de l'Etat, les chefs eux-mêmes se *croyaient des abus*, dont ils attendaient, dont ils provoquaient la réformation. » Entre les deux camps opposés, ajoute-t-il, « la victoire ne fut pas longtemps indécise. Le pouvoir avait douté, il fut vaincu. »

Sur cette défaite du pouvoir, Bonald a une page superbe et vibrante d'indignation, que je veux citer en entier. Après avoir rappelé que la nation française avait contracté des engagements envers la maison régnante, et que tant qu'elles subsistaient l'une et l'autre, ces engagements entre toutes les générations de cette famille et les générations correspondantes de

cette nation, ratifiés par dix siècles d'existence et de prospérité, ne pouvaient être rompus, il écrit: « Quelle est la génération insensée qui, au mépris de la sagesse de ses pères et des droits de ses enfants, est venue déchirer ce contrat sacré, briser de ses mains la chaîne mystérieuse qui unit le passé à l'avenir, précipiter nos rois du trône, et finir la nation elle-même, cette nation si grande et si majestueuse, véritable reine de l'Europe par la force, la sagesse et la dignité de ses institutions politiques, autant que par sa langue, sa littérature et son goût pour les arts, pour commencer une *nation nouvelle*, dans tous les vices et toutes les imperfections de l'enfance, l'indocilité, l'ignorance, l'engouement pour les plaisirs et les frivolités, le mépris de tout ce qui est grand et sévère de morale, l'impuissance du repos, le besoin de l'agitation: une nation qui a voulu être la terreur des peuples dont elle était le modèle, qui a mis sa gloire à régner par droit de conquête sur cette Europe où jadis elle régnait par droit d'aînesse? Que n'a-t-elle pas détruit, cette nation nouvelle, et qu'a-t-elle fondé? Une

royauté sans pouvoir, une noblesse sans devoirs, un clergé sans influence, une magistrature sans autorité, une administration sans considération et sans responsabilité, des institutions sans dignité, un peuple sans frein et sans morale, jouet de tous les intrigants, dupe de toutes les impostures.

« Comment cette génération, qui eût été maudite par nos pères, et qui le sera par nos enfants, a-t-elle pu s'arroger le droit de réprouver le passé, de déshériter l'avenir, de lui ravir cette succession de bonheur privé et d'ordre public, à laquelle il était substitué? Usufruitière elle-même dans son existence passagère, de ce patrimoine inaliénable, à quel titre en a-t-elle usurpé la pleine propriété pour le dissiper d'abord en institutions impuissantes, et bientôt en honteuses et cruelles extravagances, et pour offrir à l'Europe, dans un petit nombre d'années, à la place des leçons de sagesse et de vertu que la France lui avait données pendant tant de siècles, l'exemple de toutes les folies, de tous les crimes, de tout ce qu'il y a de plus vil dans les cœurs les plus dépravés,

de plus féroce dans les penchants les plus abrutis, de plus absurde dans les esprits les plus égarés, et pour tout renfermer en un mot, pour lui donner le spectacle d'une *Convention.* »

Je terminerai par cette considération de Bonald: « La France n'a jamais été et ne sera jamais une république, elle n'est qu'une monarchie en révolution. » Entendez par là qu'on peut bien imposer la république à la France, mais qu'on ne peut pas faire que ce soit le gouvernement naturel au pays, le gouvernement réclamé par son passé, son présent et son avenir, par ses mœurs, par ses intérêts, par son état social. On ne peut pas faire que tout cela ne postule la monarchie. Seule donc la monarchie peut régner en France. Elle régnera par l'ordre si elle est le gouvernement existant en fait. Et dans le cas contraire elle marquera son absence par les troubles dont sera alors agité le pays. Et c'est là encore une façon de régner.

CHAPITRE VI.

LA NOBLESSE.

CHAPITRE VI.

LA NOBLESSE.

Nous avons fait ressortir, en parlant de la monarchie, que les limites au pouvoir ne pouvaient résulter d'une fragile charte de papier, et qu'elles ne pouvaient être posées que par les forces réelles existant dans l'Etat indépendamment du monarque. Et dans l'énumération de ces forces nous avons cité les distinctions héréditaires. Les distinctions héréditaires sont une des institutions peut-être les plus contraires aux préjugés du temps. L'hérédité dans le pouvoir on n'y ferait guère d'objection. Mais on ne voit pas la monarchie sans la noblesse. Et c'est là ce qui suscite surtout l'hostilité. Ceux qui représentent en effet, la

noblesse en France ne sont pas, tout au moins dans les grandes villes, en faveur. Il y a sans doute de leur faute. Il y a aussi de la faute de leur situation. Ils ont conservé dans les relations sociales un rang, des titres, bref des distinctions, des privilèges, tout honorifiques il est vrai, mais qui sont précisément les plus propres à exciter ou blesser la vanité, et ils ne sont pas astreints à rendre des services correspondants. Mais une noblesse mise à même de remplir sa fonction et la remplissant effectivement, une noblesse envisagée sous son vrai aspect de classe dévouée particulièrement au service de l'Etat, pourrait facilement, je crois, redevenir populaire. Or quelles sont les fonctions de la noblesse, quels sont les services qu'elle est appelée à rendre, voilà ce que nous allons étudier avec Bonald.

« La noblesse, écrit Bonald, préserve les sujets de l'oppression par son existence; le pouvoir, de la révolte par son interposition; la société de la conquête par son action.

« 1° Elle préserve les sujets de l'oppression par sa seule existence. Un *pouvoir* oppresseur

est un *pouvoir* qui peut tout détruire, tout renverser, tout changer; un *pouvoir* qui peut tout renverser est un *pouvoir* sans limites: or la noblesse est une limite au *pouvoir;* car le monarque ne peut anéantir la noblesse, qui est coexistente à lui, fille comme lui de la constitution, engagée comme lui à la société par des nœuds indissolubles, et marquée comme lui du caractère indélébile d'une naissance distinguée... Aussi le premier soin des despotes est de détruire, dans le pays qu'ils conquièrent, la noblesse comme une existence indépendante, et ce qui caractérise les Etats despotiques est qu'il n'y a point de noblesse. »

La Révolution dont les principes ne pouvaient souffrir aucune existence indépendante du pouvoir, s'appliqua à détruire la noblesse. Par son code civil, Bonaparte paracheva et perpétua l'œuvre de destruction. On connaît la lettre qu'il écrivait à son frère Joseph: « Etablissez le code civil à Naples; tout ce qui ne vous sera pas attaché va se détruire en peu d'années, et ce que vous voudrez conserver se consolidera. Voilà le grand avantage du code civil... Il con-

solide votre puissance puisque, par lui, tout ce qui n'est pas *fidéicommis* tombe, et qu'il ne reste plus de grandes maisons que celles que vous érigez en fiefs. C'est ce qui m'a fait prêcher un code civil et m'a porté à l'établir. »

« 2°, continue Bonald, la noblesse défend le pouvoir de la société par son interposition ; c'est-à-dire, en donnant l'exemple de la soumission aux autres sujets, qui obéissent avec moins de peine lorsqu'ils voient obéir ceux qu'ils sont accoutumés à respecter ; en répandant, en entretenant dans toutes les classes de la société un esprit d'attachement à la constitution et de fidélité envers le *pouvoir ;* et il est vrai que c'est par l'exemple qu'elle donne, ou par les principes qu'elle répand, que la noblesse prévient la révolte des sujets contre le pouvoir. »

Mais son exemple peut être aussi pernicieux que bienfaisant. Car, comme le remarque Bonald, « un peuple ne se déprave ou ne se corrige que par l'exemple de ses chefs ; c'est une colonne d'armée qui change de route lorsque la tête change de direction. » Et par exemple la Révolution n'a été possible que parce que

ses principes en avaient été préalablement adoptés par les classes dirigeantes.

Enfin 3e point, la noblesse préserve la société de la conquête par son action. C'est dire que la noblesse est une institution essentiellement militaire. Bonald en donne ici la raison. « La société politique, explique-t-il, ne pouvait agréger à la profession sacerdotale les familles qu'elle voulait *distinguer*, puisque cette profession, dans la religion chrétienne, n'était pas une profession de famille. Elle les agrégea donc à la profession sociale défensive de la société ; en sorte que, par une institution sublime, la récompense la plus honorable, le salaire le plus précieux dont la société pût payer un bienfait, fut d'admettre la famille du bienfaiteur au nombre de celles qui étaient plus particulièrement consacrées à la conservation de la société, et par leur naissance même dévouées à sa défense. Car, qu'on ne s'y trompe pas, la noblesse n'est une distinction qu'en ce qu'elle est un engagement particulier... Ainsi l'on n'est pas militaire, parce qu'on est d'une famille noble ; mais on est noble parce qu'on est d'une

famille militaire, quoique l'individu puisse exercer quelque autre profession également utile à la société et plus analogue à sa position. Le service militaire *social, constitutionnel* ou *défensif* est donc la véritable destination, le premier motif de la noblesse. »

Cependant il y a une autre noblesse, qui s'était plus tard constituée, lorsque la fonction de juger se sépara de celle de combattre, c'est la noblesse de robe. On pourrait se demander comment la fonction de juger s'alliait avec la noblesse, celle-ci étant par définition la classe de ceux qui remplissent une fonction publique, c'est-à-dire qui sont voués au service de la société et non des particuliers. Or, c'est surtout pour le service des particuliers que fonctionne la justice. Bonald voit l'objection et il y répond. « Si, comme chargée d'administrer la justice distributive, nous dit-il, la magistrature exerçait une profession relative aux individus plutôt qu'à la société, comme dépositaire des lois qui s'étaient extrêmement multipliées, comme chargée de vérifier les lois, c'est-à-dire de n'admettre dans ce dépôt sacré que l'expression de

la volonté générale, la magistrature exerçait une fonction sociale; elle fut donc profession distinguée par la nature de sa fonction, profession sociale par son objet, profession permanente comme la société. Puisqu'elle était *distinction sociale*, permanente, elle devait, suivant l'esprit de la monarchie, et par analogie avec les autres *distinctions* sociales, devenir *inamovible*, et elle devint *inamovible; héréditaire*, et elle devint héréditaire, en devenant propriétaire par la vénalité.

Juger, combattre, voilà donc qui embrasse toutes les fonctions publiques, puisque, comme le remarque Bonald, tout se réduit, pour la société, à découvrir ce que veut la loi, ce qui est juger, et à écarter les obstacles qui s'opposent, au-dedans comme au-dehors, à l'exécution de la loi, ce qui est combattre.

Ceux qui remplissent ces fonctions, Bonald les appelle *ministres* du pouvoir, c'est-à-dire serviteurs suivant l'étymologie du mot. Il n'entend donc pas par « ministres » les hommes chargés de diriger une partie quelconque de l'administration publique; guerre, police finan-

ces, etc.; ce ne sont, à proprement parler, dit-il, que des secrétaires d'Etat, et c'est ce titre qu'ils portaient en France. Par « ministres » il entend l'ensemble, le corps des hommes qui *jugent* et qui *combattent*.

Le corps des ministres du pouvoir, ou autrement dit la noblesse, exerce donc une profession distinguée des autres par sa nécessité pour la conservation de la société. Le noble, dit Bonald, n'est *distingué* des autres, « que parce qu'il appartient à une famille sociale, c'est-à-dire une famille vouée *spécialement* et sans retour à la conservation de la société, et qui ne peut, sans encourir le blâme ou l'animadversion de la société, se soustraire à ses engagements envers elle. » Certes, remarque Bonald, les arts ou professions mécaniques sont éminemment nécessaires à la conservation de la société naturelle, ou de la famille, puisqu'on ne saurait concevoir la famille sans des arts ou professions qui la vêtissent, qui la logent, qui la nourrissent. Mais nécessaires qu'elles sont à la conservation de la société naturelle, elles sont professions naturelles et non sociales ou politiques,

en ce sens qu'elles n'ont pas un rapport direct et immédiat à la conservation de la société politique. Et la preuve, c'est que ces professions ont existé avant la société politique, et peuvent exister sans elle.

Nous avons dit que pour ne pas tomber dans le despotisme, il faut homogénéité entre le pouvoir et ses ministres. Si le pouvoir est héréditaire il faut une noblesse héréditaire, afin que la limite au pouvoir ait autant de force de résistance que le pouvoir à de force d'action. Mais réciproquement s'il y a hérédité dans le corps des fonctionnaires, il faut l'hérédité dans le pouvoir. Nous avons déjà donné par ailleurs avec Bonald, les exemples typiques de la Pologne et de la Turquie. Revenons-y, pour éclaircir encore la question.

« En Pologne et en Turquie, écrit Bonald, l'homogénéité des personnes sociales, ou n'a jamais existé, ou n'existait plus depuis longtemps; et quoique la manière fût différente dans l'un et l'autre Etat, le résultat a été le même pour tous les deux. Je m'explique. Le pouvoir ou le

chef, en Pologne, était devenu électif, et la noblesse ou le ministère était resté héréditaire. En Turquie, au contraire, le pouvoir était héréditaire, et le ministère électif, et de là ces élévations subites et fréquentes d'un jardinier du sérail ou d'un icoglan, aux premiers postes de l'Etat; de là un double désordre. Le chef électif, en Pologne, était devenu trop faible pour contenir dans de justes bornes le ministère héréditaire, qui, écarté de sa destination naturelle, faisait des lois, au lieu de servir à leur exécution; et le roi n'était plus lui-même qu'un ministre ou plutôt un esclave. En Turquie, le chef héréditaire n'avait trouvé aucune limite à ses caprices dans la mobilité perpétuelle de tout ce qui existait autour de lui, et dans ses volontés arbitraires plutôt qu'absolues, il n'avait été servi que par des esclaves ou des satellites. De là le despotisme du chef en Turquie, et le despotisme du patriciat en Pologne; de là le gouvernement tumultuaire des Turcs, et le gouvernement orageux des Polonais; de là, en Turquie, ces soldats qui se révoltent et qui déplacent le pouvoir, et en Pologne, ces luttes

éternelles du chef et des grands qu'il voulait soumettre; de là, dans ces deux Etats, l'anarchie, la misère, la dépopulation, la faiblesse, l'avilissement, la destruction. »

En Pologne, dit Bonald, le ministère héréditaire faisait des lois, au lieu de servir à leur exécution. C'est là la différence qui existe entre l'aristocratie et la noblesse, que l'on confond souvent à tort. En France il y avait une noblesse; il n'y avait pas d'aristocratie. Bonald établit ainsi la distinction : « La noblesse, dit-il, était un corps de propriétaires voués héréditairement et exclusivement au *service* public. L'aristocratie est un corps de propriétaires voués héréditairement et exclusivement à gouverner le public, c'est-à-dire à faire des lois. Ainsi, autrefois, il n'y avait point en France, à proprement parler, d'aristocratie, et aujourd'hui il n'y a plus de noblesse politique. » Il écrit encore : « Partout où plusieurs citoyens, quels que soient leur nombre et leur condition, ont voix délibérative dans la législation, il y a un *patriciat* ou une *aristocratie*, et il n'y a pas de *noblesse*, dont l'essence est de *servir* aux lois et non de faire des lois. »

Donc en France il ne faut parler que de noblesse. C'est elle que nous allons étudier. On se souvient comment Bonald définit la noblesse. C'est la classe dévouée héréditairement aux fonctions publiques. Remarquons le mot dévouée. Il est significatif. La noblesse a fini par ne plus être envisagée que du côté prérogative, privilège, mais c'est là une erreur. C'est avant tout du côté devoir qu'il faut la considérer. Les privilèges, en effet, ne sont qu'une compensation des devoirs, ou un moyen de les remplir. « Les hommes, dit Bonald, ne sont élevés, par leur rang et leur fortune, au-dessus des autres que pour les servir ; les honneurs sont des *charges*, c'est-à-dire des fardeaux, et elles en portent le nom ; des offices, c'est-à-dire des devoirs, *officium ;* en un mot, tout ce qui est grand ne l'est que pour servir tout ce qui est faible et petit, et de là sont venus les mots *servir*, *service*, employés à désigner, dans la langue des peuples chrétiens seulement, les plus hautes fonctions du ministère public. » Ces noms de ministres ou serviteurs, écrit encore Bonald, disent à ceux qui en sont revêtus, qu'ils ne

sont établis que pour le service de leurs semblables : que le caractère dont ils sont revêtus est un engagement et non une prérogative, et qu'ils se méprennent étrangement sur leur destination dans la société lorsqu'ils se regardent comme élevés au-dessus des autres par la supériorité du rang, tandis qu'ils n'en sont distingués que par l'importance des devoirs. » Pensée qu'il résumait par ailleurs ainsi : « La noblesse n'est ni une prérogative, ni un privilège ; elle est un service et un devoir envers le pouvoir... L'orgueil ne voit, dans ce service, que des distinctions et des supériorités ; la raison, la conscience et la politique n'y voient que des devoirs. »

Mais, remarque Bonald, l'imagination se récrie sur cette prétendue servitude. Elle ne voit que l'éclat et les honneurs de ces fonctions. « Elle juge ce qui devrait être par ce qui était trop souvent. » Et cependant, ajoute Bonald, « tels sont les devoirs auxquels la société, pour ses besoins, devrait soumettre les familles consacrées au ministère public, que le dévouement deviendrait pour les autres un sujet de frayeur plutôt qu'un objet d'envie. »

Mais ces notions se sont perdues depuis longtemps. Et Bonald voit dans la perte de ces notions essentielles une des causes de la révolution. « La vanité de la naissance mise trop souvent avant les devoirs de la noblesse » a été peut-être une des causes les plus prochaines de la révolution « en excitant la jalousie des sujets envers les ministres ; car les hommes n'envient que les jouissances, et jamais les devoirs. »

Or la noblesse continuera forcément à être peu populaire tant qu'on ne lui aura pas restitué aux yeux du public son véritable aspect de classe dévouée particulièrement au service de la société. Tout le monde heureusement n'a pas oublié ce que doit être la noblesse.

Je trouve par exemple dans l'ouvrage de M. le Marquis de la Tour-du-Pin, *Vers un ordre social chrétien*, cette belle page qui concorde si parfaitement avec les définitions de Bonald : « Les classes élevées !... Y en a-t-il encore ? dira-t-on. Peut-il tout au moins s'en reformer ? Et tout d'abord en faut-il ? Réponse bien difficile à fournir si on la cherche ailleurs que dans

cette belle définition de Le Play: classes supérieures, celles qui doivent leur dévouement aux classes inférieures. Ce n'est, en effet, ou du moins ce ne doit être, dans une société bien ordonnée, aucun avantage d'ordre privé qui y donne le rang, mais bien la mesure dans laquelle cet avantage est tourné au service du bien public, et notamment à celui des classes inférieures, qui ont besoin de ce dévouement et qui y ont droit à raison de leur propre utilité sociale.

« Ce n'est donc pas la richesse, mais l'usage de la richesse, pas le talent, mais l'emploi du talent, pas le don de Dieu quel qu'il soit, mais le sacrifice de ce don à l'humanité, qui est le principe de l'élévation dans une société chrétienne. Dès que les hautes classes cessent d'être dévouées, elles manquent à leur mission et s'abîment en dépit de tout privilège et de tous droits acquis. »

Je rappellerai également que dans l'*Enquête sur la Monarchie*, nous trouvons cette belle déclaration du comte de Lur-Saluces: « De tous les privilèges de la noblesse, un seul est

essentiel : il ne consiste qu'à avoir bien plus de devoirs que les autres. Tous les autres privilèges sont accessoires et pour ainsi dire superflus. Sans celui-ci, point de noblesse. « Noblesse oblige », disait-on. N'est-il pas urgent de réorganiser ce privilège, d'assumer de si nobles obligations, et ne voit-on pas qu'il y a dans ce sentiment une force précieuse pour le pays ? »

Voilà donc ce qu'il faut faire ressortir avant tout, qu'être noble c'est être engagé héréditairement à remplir des devoirs publics. Tout ce qui tend à rappeler ces devoirs, Bonald l'approuve donc. Mais il condamne ce qui n'est que distinction de pure vanité. Ainsi, il est utile qu'il y ait des costumes, propres aux fonctions publiques ; ils commandent le respect parce qu'ils annoncent un devoir. Mais Bonald n'aime pas les croix et les cordons, « pure décoration de la personne, dit-il, qui blessent l'amour propre, parce qu'ils n'ont rapport à aucune fonction, et altèrent ainsi l'égalité native des hommes sans un motif assez social. »

« Il y a trois siècles à peu près, écrit-il, que dans toutes les cours d'Europe les princes créent

de nouveaux ordres de chevalerie pour les hommes, et quelquefois même pour les femmes, dans les vues politiques, et même religieuses, les plus innocentes. Ces ordres sont à leur naissance l'objet de la faveur la plus déclarée et de l'ambition la plus active, enrichis, décorés par les princes qui s'honorent d'en porter les marques, et cependant leur existence, ou du moins leur considération est de courte durée. Il n'est pas même possible d'assigner aucun bien véritablement public et durable qui en soit résulté, et il est au contraire aisé d'apercevoir la révolution qu'ont dû produire, dans les idées et dans les mœurs, des institutions qui mettent chez les uns la vanité à la place de la conscience, et chez les autres la jalousie à la place du respect, parce qu'elles distinguent l'homme par des marques extérieures, sans l'obliger à des devoirs plus rigoureux. »

Ainsi ce qui différencie la noblesse, de ces ordres de chevalerie, à part le côté capital de l'hérédité, c'est que la noblesse est une vocation en quelque sorte de l'individu, ou plutôt de la famille qui se trouve vouée, en effet, spécia-

lement au service de l'Etat. La noblesse est un devoir, et non une simple distinction honorifique, nous ne saurions trop le répéter. « L'institution du ministère public, écrit Bonald, qu'on appelait *noblesse*, n'est en elle-même, ni une décoration pour l'Etat, ni un lustre pour l'individu. Ces figures oratoires peuvent embellir une harangue, mais elles ne rendent pas raison de cette institution. La décoration de l'Etat est sa force, et le lustre de l'homme, sa vertu. Il n'y aurait jamais eu de *noblesse* dans aucun Etat chrétien ou civilisé, les seuls où l'homme ait des idées justes du pouvoir et des devoirs, si elle n'eût été qu'une décoration; et elle n'aurait pas été, parce qu'elle n'aurait rien été. La noblesse est une fonction générale, et le séminaire des fonctions spéciales. Elle est un devoir. »

Et c'est de ce devoir qu'elle tire sa distinction. Elle n'est donc pas une distinction factice, elle est la distinction la plus naturelle qui soit, car elle est basée sur les fonctions. La noblesse n'est, en effet, une distinction que parce que le métier de noble est plus distingué que

tout autre, car il est plus digne de servir l'Etat que le particulier. « Tous les raisonnements des niveleurs ou des esprits chagrins, dit Bonald, ne prévaudront jamais contre cette raison naturelle et supérieure qui dit à l'homme qu'il est plus digne de lui, plus conforme à sa destination *d'agir* sur l'homme pour le service de la société publique, que de *travailler* sur la matière pour le service de la société domestique. »

Mais à cette fonction plus digne, plus conforme à la destination de l'homme, à cette distinction qu'est la noblesse n'est-il pas juste que tous puissent accéder? Non seulement cela est juste, mais aussi éminemment utile à l'Etat. C'est ainsi d'ailleurs qu'il en était en France, comme nous le rappelle Bonald. La noblesse n'était pas une classe fermée, une caste. « Loin qu'elle fût, écrit-il, le patrimoine exclusif de quelques familles, elle était l'objet et le terme des efforts de toutes les familles, qui toutes devaient tendre à s'anoblir, c'est-à-dire à passer de l'Etat privé à l'état public, parce qu'il est raisonnable et même chrétien de passer d'un état

où l'on n'est occupé qu'à travailler pour soi, à un état où, débarrassé du soin d'acquérir une fortune, puisqu'on la suppose faite, l'homme est destiné à *servir* les autres en servant l'Etat. Une famille, en France, sortie de l'état d'enfance, et de ce temps où elle dépend des autres familles pour ses premiers besoins, se proposait l'anoblissement pour but ultérieur à ses progrès. Une fois qu'elle y était parvenue, elle s'y fixait. L'individu, sans doute, pouvait avancer en grade, de lieutenant devenir maréchal de France, et de conseiller devenir chancelier; mais ces grades, s'ils n'étaient pas égaux, étaient semblables; les fonctions, pour être plus étendues, n'étaient pas différentes; la famille ne pouvait en recevoir un autre caractère, et une fois reçu, elle ne pouvait le perdre que par forfaiture. Dans les gouvernements populaires, une famille ne peut aspirer qu'à s'enrichir, et à s'enrichir davantage, même lorsqu'elle est opulente. Jamais elle ne reçoit de caractère qui la voue spécialement au service de l'Etat, et même les fonctions publiques auxquelles le citoyen riche est passagèrement élevé, ne sont souvent qu'un

moyen pour la famille de spéculer avec plus d'avantage pour sa fortune. On n'est pas capable de rapprocher deux idées, lorsqu'on ne sent pas l'extrême différence qui doit résulter pour le caractère d'un peuple et les sentiments qui sont la force ou la faiblesse des nations, de cette disparité totale dans leurs institutions. »

Cette tendance qu'ont les familles à s'élever, à passer de l'état domestique à l'état public, est d'ailleurs si louable, et si utile par certains côtés, qu'il est, dit Bonald, politique pour l'Etat de la favoriser. « L'Etat, écrit-il, doit favoriser cette tendance qu'ont toutes les familles à passer de l'état purement domestique à l'état public, tendance louable en elle-même, puisque l'état domestique de société n'est que la société de *soi*, et que l'état public est la société des *autres*, et qui ne cesse pas d'être louable, même quand les motifs personnels de l'homme seraient vicieux. L'anoblissement a un autre effet plus général, plus moral, et par conséquent plus politique ; car la politique et la morale sont une même chose : il empêche l'accumulation excessive des richesses dans les mê-

mes familles, et établissant un autre moyen de considération que l'argent, il donne aux sentiments, aux opinions, à l'esprit public enfin, une direction plus noble, plus digne de l'homme, et par là même plus utile à la société. »

Mais, en France, autrefois, la classe de la noblesse était ouverte. L'anoblissement était facile, trop facile même à certains point de vue, déclare Bonald. « Assurément, écrit-il, on ne pouvait se plaindre en France que de l'excessive facilité de l'anoblissement ; et tandis qu'un meunier hollandais, ou un aubergiste suisse sans activité, comme sans désir, bornés à servir l'homme pour de l'argent, ne voyaient dans l'avenir pour eux et leur postérité, que le moulin et l'enseigne de leurs aïeux, un négociant français, riche de deux cent mille écus, entrait au service de l'Etat, achetait une charge et une terre, plaçait son fils dans la robe et un autre dans l'épée, voyait déjà en perspective la place de président à mortier et celle de maréchal de France, et fondait une famille politique qui prenait l'esprit de l'ordre à la première génération, et les manières à la seconde. « C'est,

dit Montesquieu, une politique très sage en France, que les négociants n'y soient pas nobles, mais qu'ils puissent le devenir. » S'il y avait un abus, c'est que la famille-sujette devenait souvent famille-ministre avant d'avoir fait une fortune assez considérable, je ne dirai pas pour soutenir son rang, mais pour en remplir efficacement les devoirs. Car, dans une société opulente, telle que le sera toujours notre France, il n'y a pas de condition plus dure et plus douloureuse, que celle d'un noble indigent, sur qui pèsent toutes les charges de l'état public de société, sans qu'il puisse jouir des facilités que présente pour s'enrichir la vie domestique et privée. »

Et Bonald remarque à ce propos : « On a déclamé contre l'usage des anoblissements à prix d'argent; mais on n'a pas fait attention qu'il est raisonnable et *naturel* de faire preuve de fortune pour être admis dans un corps où tout moyen de faire fortune, où le désir même de la fortune doit être interdit, et que l'homme en société étant essentiellement propriétaire, toute profession nécessaire à la société doit supposer la fortune ou la donner. »

Ainsi, en résumé, toute famille pouvait, sous l'ancien régime, par son industrie, s'élever jusqu'à la noblesse; et aucun individu n'était exclu de s'élever, par son mérite, aux plus hauts emplois. Voilà la vérité historique que l'esprit de parti par un amas d'erreurs ou de mensonges a tant obscurcie ou défigurée, et que Bonald rétablit dans sa pleine clarté. Or il n'est pas de vérité qu'il soit plus utile de rétablir. C'est pourquoi je crois bon d'y insister avec Bonald, sans craindre d'abuser de ses textes.

Ainsi, dit Bonald, soit que la famille anoblît les individus, soit que l'individu anoblît la famille, l'épée, l'Eglise, surtout la magistrature ont vu dans tous les âges des exemples d'élévations extraordinaires; « et, s'ils ne sont pas plus fréquents, remarque-t-il, c'est que les talents extraordinaires sont encore plus rares que les exemples: c'est que toute société qui est dans sa nature n'a des hommes extraordinaires qu'au besoin, mais aussi les produit toujours lorsqu'elle en a besoin, et la fortune d'un homme de génie, dans le genre de son talent, n'était bornée, en France, que par ces obstacles qui

aiguillonnent le génie, loin de le retarder, et qu'il est toujours sûr de vaincre. Ouvrez la porte bien large, et la foule passera. Or, c'est la médiocrité qui fait foule; et d'hommes médiocres pour occuper des places, il y en a toujours assez, et ils trouvent toujours trop de facilité à s'élever. »

« La nature est avare d'hommes supérieurs, écrit encore Bonald, et elle sème avec profusion les hommes médiocres. L'homme vraiment supérieur aux autres hommes, celui que la nature fait naître pour remplir ses vues sur la société, s'élève toujours de lui-même, et malgré tous les obstacles, à la place que la nature lui assigne; car, s'il avait les mêmes besoins que les autres hommes de la faveur des circonstances ou du secours de l'éducation, il ne leur serait pas supérieur. »

Si donc nous voyons que dans un Etat constitué il y a des obstacles aux élévations rapides, que les occasions de s'élever d'un rang obscur au faîte des honneurs sont rares, nous répondrons, avec Bonald, que les hommes dignes de cette élévation sont encore plus rares que les

occasions de s'élever. Si nous voyons au contraire un Etat où les élévations subites sont non l'exception mais la règle, loin d'admirer un tel état de choses nous dirons avec Bonald encore que c'est là tout simplement une des marques distinctives du despotisme. On ne peut faire, écrit en effet Bonald, « du choix arbitraire de la part du chef un moyen régulier de promotion des familles au ministère politique, parce que l'élévation des familles, qui hors les temps et les hommes extraordinaires doit être lente et successive, comme toutes les opérations de la nature, n'a alors d'autre règle que des caprices, d'autre motif que la faveur, souvent d'autre durée que celle de l'homme, semblables à ces plantes qui fleurissent un matin, et que le soir voit sécher. Ces métamorphoses subites, qui font passer un homme des derniers rangs de la société aux premiers emplois, et par la seule volonté du chef, forment le caractère spécial du despotisme d'un ou de tous. »

D'ailleurs si la bonne constitution d'un Etat veut que les élévations subites, que les déclassements brusques ne soient qu'exception-

nels, que l'homme ne se plaigne pas. Cette règle est faite pour son bonheur. Non seulement parce que tout ce qui contribue à constituer la société, contribue au bien-être de chacun, mais aussi parce que l'élévation trop rapide risque de compromettre l'équilibre de l'individu et d'en faire un malheureux. C'est la thèse que Bourget a exposée dans l'*Etape*, et sur laquelle on a beaucoup discuté, mais en discutant la plupart du temps à côté de la vraie question. Bourget n'a jamais voulu prétendre que le passage d'une classe dans une autre plus élevée fût chose funeste. Il a simplement cherché à montrer que pour que cette ascension produisît des fruits heureux, il était nécessaire, dans la majeure partie des cas, que cette ascension fût progressive, par étapes. Et que la démocratie qui érige en système le déclassement, était une fabrique de malheureux. D'ailleurs sur ce sujet M. de la Tour du Pin a écrit quelques lignes qui résument si parfaitement la question que je lui laisserai la parole. A ceux qui demandent : Faudrait-il donc que la société soit faite de compartiments fermés et impénétrables ? il répond :

« Rien de pareil : les classes populaires sont la réserve naturelle des classes élevées et toutes ont besoin de se compénétrer pour vivre. Seulement, cette compénétration ne doit pas procéder par assaut, mais par infiltration ; autrement dit, il vaut mieux que l'ascension sociale, soit dans la même classe, soit d'une classe à l'autre, ait un caractère familial et progressif, plutôt que purement individuel et soudain ; l'une s'observe dans les sociétés paisibles et en progrès, l'autre dans les époques troublées qui font surtout des malheureux. »

Or, telle est exactement la pensée de Bonald. La nature, dit-il, « qui ordonne tout avec sagesse », ne veut pas qu'un individu passe des derniers emplois subitement aux premiers, et qu'il coure juger en venant de bêcher la terre. Il y a même peu d'hommes dont la raison puisse, sans en être ébranlée, supporter une élévation aussi subite, et de là sont venues toutes les extravagances du règne de la terreur. Tout ce qui doit durer est lent à croître — ajoute-t-il, — et la constitution en France, d'accord avec la nature, faisait passer la famille successivement par

des professions plus relevées, qui occupaient l'esprit plus que le corps, tels que le commerce et la pratique des affaires, et elle la disposait ainsi à l'anoblissement.

La nature ne fait pas de sauts, tout ce qui doit durer est lent à croître, voilà donc seulement ce que Bonald rappelle à propos du recrutement de la noblesse. Mais ceci dit, loin de se montrer opposé au principe de l'anoblissement, il considère que pour chaque famille c'est non seulement un droit, mais même un devoir de tendre à s'élever : « Ce n'est pas, écrit-il, comme on l'a dit, un droit à tous les hommes d'avoir part au pouvoir, mais c'est un devoir au moins politique à toutes les familles de se mettre en état, par le résultat naturel d'une industrie honnête, de passer de l'état purement domestique de société, celui où l'on ne s'occupe que de soi et de ses propres intérêts, à l'état public de société, celui où l'on s'occupe du *service* des autres, et où, débarrassé du soin d'acquérir, l'homme, ou plutôt la famille, n'a plus qu'à vaquer à la profession honorable du

ministère public. De là venait en France, plus constituée que toute autre société chrétienne, cette tendance de toutes les familles à s'anoblir, c'est-à-dire à passer à l'état public de société, à cet état qui interdisait aux individus tout métier lucratif, et consacrait la famille elle-même au service de la société. »

Bonald soulève ici la question de l'interdiction qui était faite à la noblesse, « par les mœurs, plus puissantes que les lois », sous peine de dérogation, d'exercer aucun métier lucratif. Il nous explique ailleurs parfaitement les motifs de cette règle, qu'on serait tenté de ne plus considérer actuellement que sous son côté de simple vanité. Je ne sais, nous dit Bonald, si elle est très libérale, mais elle est très philosophique, très morale et surtout très politique. « Rien de plus moral assurément qu'une institution qui, sans contrainte, et par les motifs les plus honorables, offre un exemple on peut dire légal et public, de désintéressement à des hommes dévorés de la soif de l'argent, et au milieu de sociétés où cette passion est une cause féconde d'injustices et de forfaits. Rien de plus poli-

tique que d'arrêter, par un moyen aussi puissant que volontaire, par le motif de l'honneur, l'accroissement immodéré des richesses dans les mêmes mains. »

Certes à notre époque cette habitude, que les mœurs ont tendu à maintenir, de s'abstenir de tout métier lucratif, offre des dangers. Car de plus en plus éloignée d'autre part, par le gouvernement, des fonctions publiques, la noblesse est guettée par l'oisiveté. Et si l'on peut s'étonner de quelque chose c'est que cette situation anormale n'ait pas produit de plus funestes effets. Il était certes on ne peut plus honorable de servir l'Etat sans aspirer à aucun gain. Mais dès lors que cette possibilité n'est plus accordée, ce qui est honorable c'est de chercher à pallier les effets du partage forcé autrement que par l'enjuivement ou même par de simples spéculations sur les dots. C'est là — étant données les circonstances — qu'est la vraie dérogation, et non dans l'emploi d'un métier lucratif. Mais cela n'empêche que le point de vue de l'ancien régime aurait de nouveau son utilité dans un temps où la noblesse exercerait ses fonctions normales.

Tout moyen ordinaire de fortune étant ainsi interdit à la noblesse, il était naturel, déclare Bonald, qu'elle eût des privilèges pécuniaires. D'ailleurs, comme le faisait remarquer un de ces privilégiés, le Comte d'Antraigues, ces privilèges pécuniaires se réduisaient ordinairement à peu de chose, sinon à rien. Car si les nobles, dit-il, n'étaient point assujettis personnellement à certaines impositions, ils les payaient peut-être même plus chèrement, par les mains de leurs fermiers.

Certes tout privilège doit correspondre en quelque sorte à un devoir. Et on ne peut nier qu'au moment de la Révolution l'équilibre se trouvait rompu en faveur des privilèges. Mais ce qu'il fallait alors, là comme ailleurs, c'est réformer et non ruiner.

Un des moyens les plus efficaces pour faire disparaître les grandes familles, est le partage égal forcé des biens paternels. Le Code Napoléon qui sur plusieurs points capitaux a perpétué et consolidé la Révolution, nous a maintenu jusqu'à présent sous ce régime de

destruction. Comme tous les autres grands sociologues, et notamment Le Play et Auguste Comte, Bonald s'élève contre un tel régime. « Le philosophe, écrit-il, vous prouvera par de doctes raisonnements qu'il faut que tous les enfants partagent également le bien de la famille; la nature vous prouvera par de grands malheurs qu'il faut, pour que le corps social subsiste, conserver les familles et consommer les individus. » Or le partage égal détruit forcément au bout de peu de temps toute famille. « Dans les pays, écrit Bonald, où, par l'égalité du partage, la loi force les enfants de vendre tout ce qui pourrait leur rappeler leurs pères, il n'y a jamais de famille; je dirai plus, il n'y a jamais de société, parce qu'à chaque génération la société finit et recommence. Les novateurs avec leurs lois faites pour le moment qui suit, pour l'homme qui passe, *hachent menu* la société. Il me semble voir un enfant qui a coupé un serpent en plusieurs parties; il s'applaudit de les voir sautiller, s'agiter en tous sens : *il croit voir plus de vie où il voit plus de mouvement ;* mais bientôt ce reste d'esprits

animaux, que chaque partie tenait du corps dont elle avait été détachée, s'exhale: tout meurt et l'enfant étonné ne voit sur le sable que des morceaux infects et inanimés. »

Sans doute la libre disposition des biens laissée aux parents tendrait à reconstituer de grandes fortunes immobilières, qui sont celles que le Code civil a surtout détruites. Mais il ne faut voir dans une telle reconstitution que des avantages. Les classes élevées ont de grands devoirs, et comme le remarque Auguste Comte, de grands devoirs supposent de grandes forces. De plus, nous dit Bonald, « les grands propriétaires sont *nécessaires* dans une grande société; parce qu'eux seuls peuvent cultiver en grand, cultiver avec intelligence, et se livrer à des *essais* qui donnent à vivre aux pauvres, et tournent toujours au perfectionnement de l'agriculture. C'est par un salaire payé à un travail utile, plutôt que par des largesses faites à l'indigent oisif, que les riches remplissent leur destination religieuse et politique, et qu'ils sont conformément aux vues de la Providence et à l'intérêt de l'Etat, les économes et les dis-

pensateurs des fruits que la nature fait naître pour tous les hommes. »

Remarquons ces derniers mots: économes et dispensateurs des fruits. Ils marquent la pensée de Bonald sur la propriété. L'individualiste ne considère la propriété qu'au point de vue de l'appropriation et de la jouissance individuelles. Bonald la considère du point de vue social. Tout capital est pour la plus grande part l'œuvre, non du possesseur actuel, mais des générations passées. Personne n'est le seul auteur de sa richesse. Que quelqu'un, par exemple, mette en valeur une terre jusqu'alors inexploitée, il doit tout au moins à la société les instruments et la science qui lui ont été nécessaires pour cette mise en valeur. C'est-à-dire que la société a mis à sa disposition le fruit d'un travail de bien des siècles, auprès duquel son travail propre est de peu de chose. Tout capital étant ainsi une œuvre sociale il est naturel que la richesse engendre des devoirs sociaux. Ces devoirs sont avant tout la conservation et la bonne administration de la propriété, et le bon emploi de ses revenus. Comme dit Bonald les riches sont

« les économes et les dispensateurs des fruits que la nature fait naître pour tous les hommes. » Certains, il est vrai, seraient tentés de voir plus de justice dans le partage égal de ces fruits entre tous. Mais le partage égal engendrerait une communauté de misère dont l'envie démocratique se satisferait peut-être, mais qui serait à bref délai la ruine de toute civilisation et de toute société.

En résumé tout possesseur d'un capital n'en est en quelque sorte que l'usufruitier, en ce sens que tenant ce capital des générations passées il en doit compte aux générations présentes et à venir. Ce point de vue de Bonald est également celui d'Auguste Comte. C'était d'ailleurs un point de vue qui était assez commun autrefois, avant que l'individualisme révolutionnaire n'ait enlevé toute dignité, on pourrait même dire tout fondement solide, à la propriété, en la dépouillant des devoirs sociaux qui y sont attachés, et en la faisant uniquement génératrice de droits individuels.

CHAPITRE VII.

L'ÉDUCATION.

CHAPITRE VII.

L'ÉDUCATION.

Nous sommes mauvais par nature, bons par la société, avons-nous dit plus haut avec Bonald, en opposant la thèse sociale à la thèse individualiste. Et nous avons ajouté: si nous sommes bons par la société, pour nous rendre meilleurs, rendons la société meilleure, pour atteindre à l'individu travaillons sur ce qui le conditionne.

Le milieu, en effet, dans lequel vit l'individu pèse d'un tel poids sur lui, qu'il est capital pour sa formation morale que la société ait de bonnes coutumes et de bonnes lois, et la famille de bonnes mœurs. Il faut donc, comme dit Bonald, qu'à son entrée dans la vie, chacun « trouve, établi par les lois, pratiqué dans les

mœurs, enseigné par les écrits, rappelé par les arts, autorisé, accrédité par tous les moyens dont la société dispose, tout ce qui peut aider un naturel heureux ou fortifier une âme faible, et continuer une bonne éducation ou réformer une éducation vicieuse. » Mais ce n'est pas à dire qu'il ne faille travailler directement sur l'individu lui-même. D'ailleurs si nous avons rappelé l'influence du milieu sur la formation de l'individu, c'est que certains la regardent comme peu de chose ou même comme rien. Mais personne ne conteste l'importance de l'éducation. C'est cette question que nous allons envisager à présent avec Bonald.

On sait quel est l'idéal de l'éducation d'après la Révolution. Il est ainsi formulé par Rousseau : mettre chacun en état de choisir par lui-même les croyances où le meilleur usage de sa raison doit le conduire. Ceci oblige à ne rien inculquer à l'enfant, car ce serait attenter à sa liberté ; à se contenter de lui développer l'esprit critique pour le préserver des préjugés qui le guettent ; à lui enseigner, en un mot, à ne prendre comme guide que sa propre raison.

Contre ce seul guide donné à l'individu par la Révolution, Bonald s'élève dans une page superbe d'éloquence en même temps que de profonde analyse du cœur humain. « La raison, nous dit-on, suffit toute seule, s'écrie-t-il, pour nous conduire à la vertu; l'intérêt seul suffit pour nous détourner du vice et nous éclairer sur notre bonheur. Mais quels sont ces guides qui, loin de devancer nos pas, ne viennent jamais qu'après nous et arrivent toujours trop tard? La raison, sans doute, parle avant que le désir ne soit satisfait; mais elle n'est écoutée que lorsque la passion est refroidie. Nous connaissons toujours assez l'intérêt que nous avons à pratiquer la vertu, mais nous ne le sentons jamais que lorsque la vertu est pratiquée et la faute évitée. L'homme avant que la passion ait fait entendre sa voix impérieuse, connaît les motifs qui doivent diriger sa conduite: il les représenterait tous à un ami qu'il verrait engagé dans la terrible lutte de la passion contre le devoir. Pourquoi ces motifs disparaissent-ils de son esprit au moment d'en faire usage? Pourquoi ne voit-il plus alors qu'à tra-

vers un nuage, ou même ne voit-il plus du tout ce qui lui avait paru auparavant, et qui lui paraîtra aussitôt après, si clair et si évident? Mais quand la passion est satisfaite, le nuage se dissipe, l'évidence reparaît, la raison parle à son esprit avec plus de force, et il ne conçoit pas qu'il ait pu la méconnaître: lumière désespérante qui n'éclaire que des chutes; ami infidèle qui disparaît au moment du danger, ou même, trop souvent séduit par la passion, cherche à justifier ces mêmes penchants qu'il n'a pas su réprimer. Les hommes connaissent tous leur intérêt. Je le veux; mais le grand intérêt, le seul intérêt, pour un homme passionné, est de se satisfaire: tout autre plus éloigné s'évanouit devant celui-là, et il faut, pour le rappeler à son esprit, la dure et tardive leçon de l'expérience. En un mot, et ce mot résout la question, la *raison* de l'homme n'est que la *passion domptée:* donc la raison toute seule ne suffit pas pour dompter la passion. L'intérêt de l'homme est la *vertu pratiquée:* donc la considération de notre intérêt ne suffit pas pour faire pratiquer la vertu. Aussi la religion, qui connaît

l'homme et le fond qu'il peut faire sur sa raison, ne donne pas de conseils, elle intime des ordres; et, au lieu de balancer doctement les motifs et les raisons qui doivent nous détourner de céder à nos penchants, elle nous donne, pour toute maxime de conduite, le précepte simple et positif de fuir les occasions du crime, assurée qu'elle est qu'avec votre raison et ses raisonnements, notre intérêt et ses motifs, la philosophie et ses sentences, souvent même, malgré des secours plus puissants, nous y succomberons infailliblement. »

En résumé la constatation que Bonald fait ici, c'est que c'est le cœur qui domine la vie de l'homme. C'est donc l'éducation du cœur — Auguste Comte dirait la culture de l'altruisme — qui est avant tout essentielle pour la préparation de l'homme à la vie sociale. Or, comme Bonald vient de nous le décrire si éloquemment, la raison, les connaissances acquises, l'instruction ont peu d'action sur les passions. « On peut prouver à quelqu'un qui aime, dit Bonald, qu'il a tort d'aimer, sans le convaincre... Dire à quelqu'un qui aime qu'il ne devrait pas aimer,

c'est dire à une pierre qui tombe qu'elle ne devrait pas tomber. Il faut opposer à l'amour un amour supérieur, comme il faut opposer à la force de la pierre qui tombe une force supérieure qui l'empêche de tomber. » Bref, il faut avant tout diriger les affections, les sentiments. C'est le but principal de l'éducation.

Que sert, en effet, de nous donner la simple connaissance des lois qui règlent la société? La pratique des devoirs, demande Bonald, est-elle une suite nécessaire de la connaissance des lois? «Oui, dit une fausse philosophie, qui ne parle jamais que d'éclairer la raison de l'homme: Non, dit la religion, qui veut surtout échauffer son cœur, et qui regarde l'amour comme la faculté souveraine des deux autres facultés: véritable pouvoir dans l'homme, puisqu'il donne la volonté à sa pensée, et l'action à ses organes.

« Ce n'est pas — continue Bonald — que la philosophie ne reconnaisse aussi dans l'homme des affections et un amour, mais c'est l'amour de soi dont elle fait le mobile de toutes nos actions, même sociales, et elle veut que la bienveillance universelle ne soit qu'un égoïsme éclai-

ré. La religion, au contraire, commande, inspire l'amour des autres, et en fait le fondement de l'altruisme. Ainsi une fausse philosophie commence par isoler les hommes, et les concentrer en eux-mêmes pour mieux les porter au dehors et les réunir dans une réciprocité de secours et de services, et la véritable sagesse nous dit que, pour servir les autres comme on se sert soi-même, il faut les aimer comme on s'aime soi-même. »

Ceux qui connaissent Auguste Comte retrouveront ici une pensée qu'il a particulièrement systématisée. On sait, en effet, le rôle que joue l'altruisme dans sa philosophie, et comme il s'est élevé, ainsi que Bonald le fait ici, contre ceux qui prétendraient former l'homme social en faisant appel uniquement à son intérêt. Certes l'homme a parfois intérêt, un intérêt immédiat, à pratiquer la vertu, mais trop y insister serait fortifier l'égoïsme en lui. Et la plupart du temps il est faux qu'on puisse lui faire pratiquer la vertu simplement en faisant appel à son intérêt, en éclairant son égoïsme. Les règles de vertu ne sont pas les règles de bonheur.

C'est ce que Bonald nous démontre dans des pages si belles d'élévation et d'indignation frémissante, que je tiens à les donner ici dans leur entier. Parlant des philosophes qui « fondent le principe de la morale sur le besoin constant du bonheur commun à tous les individus. » et qui ont fait voir que, « dans le cours de la vie, les règles de conduite pour être heureux sont absolument les mêmes que pour être vertueux », Bonald écrit :

« J'entends..., cette bienveillance universelle, cette charité pour tous les hommes que prescrit la morale, même la plus faible, ou plutôt qui est la morale même appliquée aux relations des hommes entre eux, cette disposition constante à s'entr'aider mutuellement, à se faire les uns aux autres le sacrifice de ses goûts, de ses penchants, souvent de ses intérêts, quelquefois de son bonheur et même de sa vie, les hommes en trouveront le motif dans la poursuite commune des choses dans lesquelles ils placent leur *bonheur commun*, et dont ils font des *besoins constants*, dans des concurrences d'ambition et de fortune, dans des rivalités

d'amour ou de talent! Ces objets que tous convoitent, et que le petit nombre, quelquefois un seul, peut obtenir, seront le lien de toutes les affections, parce qu'ils sont le but de tous les efforts; et ces masses *organisées* pour les jouissances, et *sensibles* jusqu'à la violence, chemineront paisiblement, sans se heurter, sans chercher à se devancer mutuellement, dans le sentier étroit des honneurs et des plaisirs?

Mais il faut auparavant réformer les idées communes manifestées par une expression générale, qui, dans toutes les langues, fait de concurrent, de rival, de compétiteur, le synonyme d'ennemi. Il faut réformer la nature, qui, en nous inspirant un désir égal de bonheur, nous a réparti si inégalement les moyens d'y parvenir, et qui n'a su donner que l'envie pour dédommagement à la médiocrité. Il faut réformer la société, qui n'a établi des lois et des peines, qui n'a armé la justice, ordonné la force, organisé, en un mot, toute la machine des gouvernements que pour prévenir et réprimer les désordres que ce désir constant et universel, ou plutôt cette fureur de bonheur produit dans la

société, et afin que ceux qui, faute de moyens ou de circonstances favorables, ne peuvent, pour ainsi dire, qu'approcher les lèvres de cette onde fugitive, puissent voir sans trop de jalousie leurs concurrents plus heureux s'y désaltérer pleinement.

« Aussi les moralistes païens, persuadés que ce désir commun de bonheur, c'est-à-dire de jouissances, comme l'entendent ces moralistes, loin d'être le principe de la morale, en est le plus dangereux ennemi, ne recommandent à l'homme, pour son bonheur, que de ne rien désirer. Ils ne cherchent pas à diriger les désirs, mais à les étouffer; impuissants à modérer l'homme, ils ne savent que l'éteindre, et il n'est question dans leurs préceptes, que d'égalité d'âme, *animus œquus.*

« Les mêmes philosophes ont fait voir que dans le cours de la vie, les règles de conduite pour être heureux sont absolument les mêmes que pour être vertueux. » Et à ce propos, on ne manque pas de citer le mot de Franklin, si adroit dans la bouche d'un homme heureux: « Si les fripons connaissaient les avantages atta-

chés à l'habitude de la vertu, ils seraient honnêtes gens par friponnerie. »

« Les règles de conduite pour être heureux sont absolument les mêmes que pour être vertueux, — et sans doute, par une conséquence nécessaire, — les règles de conduite pour être vertueux sont absolument les mêmes que pour être heureux. — Le bonheur et la vertu sont alors absolument une même chose, et qu'on obtient par les mêmes moyens ; mais a-t-on bien réfléchi aux résultats pratiques d'une pareille maxime de conduite et ne voit-on pas que, si les uns placent le bonheur dans la vertu, les autres, et ce sera certainement le plus grand nombre, placeront la vertu dans le bonheur ? Et qu'on ne pense pas que les hommes ne trouvent de bonheur que dans les passions, en apparence si douces, à qui une poésie voluptueuse a donné exclusivement le nom de *bonheur :* l'ambition, la cupidité, la vengeance, la haine même, sont des passions aussi violentes et bien plus opiniâtres. Elles sont tout aussi naturelles, ou si l'on veut, aussi physiques ; elles font aussi, dans leurs fureurs, comme

l'amour dans ses transports, bouillonner le sang et palpiter le cœur; elles sont aussi le bonheur, l'affreux bonheur de celui qui les satisfait. Dites-nous, ce bonheur sera-t-il aussi la vertu? et si, entraîné par vos principes, vous êtes poussé jusqu'à cette conséquence, à quel horrible désordre ne livrez-vous pas la société, et quel désert assez sauvage pourra dérober l'homme au *bonheur* de ses semblables? Et n'avons-nous pas vu une application réelle et à jamais mémorable de cette doctrine, dans le témoignage que se rendaient à eux-mêmes tant d'hommes fameux dans notre révolution par leurs excès, qui s'étaient identifié l'épithète de *vertueux*, comme l'adjectif inséparable de leur nom, et qui, dans le délire de leur civisme, se croyaient de bonne foi peut-être plus vertueux, à mesure qu'ils étaient plus furieux.

« Sans doute, la religion peut dire que « les règles de conduite pour être heureux sont absolument les mêmes que pour être vertueux, » parce qu'elle fait de la vertu le douloureux exercice de la vie présente, et du bonheur la condition de la vie future. Le bonheur immense

qu'elle promet à la vertu, et les peines sans fin dont elle menace le vice, peuvent, même dès cette vie, faire le bonheur des bons par l'espérance, ou troubler par la crainte le plaisir des méchants. Seule, la religion a connu l'homme, l'homme qui pose avec tant d'imprudence l'avenir contre le présent, et le bonheur contre le plaisir, et dont la raison, pour triompher d'un instant de passion, n'a pas toujours assez des craintes ou des espérances de toute une éternité. La société civile peut dire aussi dans un sens que « les règles pour être heureux sont les mêmes que pour être vertueux. » Elle peut le dire au scélérat qu'une conduite criminelle a conduit sur un échafaud, et qui expire flétri par les lois et déshonoré aux yeux des hommes. Mais lorsqu'on rejette les dogmes de la religion, et qu'on peut échapper à la vengeance de la société, quel peut être le sens de cette maxime? Et d'ailleurs, combien de crimes que la société ne connaît pas assez pour les punir! combien même qu'elle ne peut connaître! combien de fautes qu'elle ne punit pas, même lorsqu'elle les connaît! et suffit-il, après tout, pour

être vertueux, de n'avoir pas mérité le dernier supplice ?

« Sans doute, la tendresse pour ses proches, la fidélité à ses amis, la régularité à remplir des devoirs honorables et bien payés, la bienfaisance envers la veuve et l'orphelin, les œuvres éclatantes et quelquefois fastueuses d'humanité, toutes ces vertus faciles de tempérament et de circonstances peuvent être confondues avec le bonheur, puisque, loin qu'elles exigent de nos penchants aucun sacrifice, il nous en coûterait de nous y refuser, et qu'elles reçoivent presque toujours leur récompense dans ce monde, aujourd'hui surtout qu'on a soin de les faire enregistrer dans les gazettes. Mais les vertus obscures et pénibles, qui n'ont pour témoin que la conscience, et que Dieu pour juge, ces vertus héroïques que les hommes ignorent, et trop souvent calomnient, et qui exigent le renoncement à nos goûts ou à nos répugnances, à la vie même, et quelquefois à la mort, sont un devoir, *un triste et fier honneur*, si l'on veut, comme dit Corneille, et ne sont pas un bonheur ; et c'est confondre toutes les idées et tous

les sentiments, c'est ôter à la vertu son plus bel accompagnement, et *je ne sais quoi d'achevé*, dit Bossuet, que *le malheur ajoute à la vertu*, que d'appeler heureux le soldat qui expire ignoré sur le champ de bataille, loin de sa patrie et de ses proches, le magistrat ou le ministre des autels qui consument lentement leur vie dans des fonctions ingrates et pénibles; et oserait-on soutenir que la sœur de charité, qui renonce à tous les avantages de la jeunesse et de la fortune pour s'ensevelir dans des lieux infects, et voue toute sa vie au soulagement des infirmités les plus dégoûtantes, et pour des hommes qu'elle ne connaît même pas, est plus *heureuse* qu'une épouse honorée, entourée de toutes les douceurs de l'opulence, au sein d'une famille chérie et d'une société agréable?

« C'est, au contraire, l'alliance de la vertu et du malheur qui forme le beau idéal dans l'ordre moral, et les peuples éclairés ont tous, dans leurs représentations dramatiques, montré les plus grandes vertus aux prises avec de grandes infortunes: idée vraie et naturelle, dont toutes les religions ont fait un dogme, et particuliè-

rement la religion chrétienne, qui n'est tout entière que le *beau idéal* de la morale mise en action, et qui, après avoir composé la vie comme un drame, du long combat de la vertu contre le vice, a placé au dénouement le triomphe de la vertu.

« Ceux qui prétendent que les règles pour être vertueux sont absolument les mêmes que pour être heureux, pressés d'expliquer leur doctrine, et d'en faire l'application à l'état vrai de l'homme et de la société, croient échapper aux raisonnements de leurs adversaires, en soutenant que la vertu trouve toujours en elle-même sa récompense, et le crime son châtiment, et que le méchant est malheureux par ses remords, comme l'homme juste est heureux de la beauté idéale de la vertu. Ce sont de fausses idées, sans application possible à la société, et dont l'effet inévitable, partout où elles se répandent, est de ruiner toutes les maximes sur lesquelles reposent l'ordre public et la sûreté personnelle. Sans doute, la vertu a ses joies saintes, et même au sein des souffrances ; c'est la mère qui enfante avec douleur, et qui, même en expirant,

sourit à celui qui lui cause la mort; mais la vertu n'est pas le bonheur. Si elle était essentiellement heureuse dans ce monde, elle ne serait pas vertu, parce qu'elle ne serait pas un combat, et, comme la gloire, elle n'a de prix qu'autant qu'elle est chèrement achetée. Hélas! et, imparfaite comme elle est, la vertu elle-même n'est pour nous, si j'ose le dire, qu'un tourment de plus. L'homme, même le plus vertueux, ne peut se considérer sans pitié et il n'appartient qu'à l'être souverainement parfait d'être heureux de la contemplation de lui-même. Non, la vertu n'est pas le bonheur, elle n'en est que le gage et l'espérance; et, quand l'éternelle vérité nous dit, en parlant de la première de toutes les vertus, la persécution soufferte pour la *justice*, *heureux ceux qui souffrent*, elle ajoute aussitôt, *parce qu'ils seront consolés;* et ainsi elle place hors de l'homme le prix de ses sacrifices, comme elle y prend le motif de ses vertus et la règle de ses devoirs.

« On veut que le coupable soit toujours puni par ses remords. Mais il faudrait d'abord trouver des remords au fond de ces âmes où l'on

n'aperçoit presque jamais que des regrets; et si les remords sont produits par la considération de la beauté de la vertu et de la difformité du vice, où trouver le germe des remords dans des hommes dont l'absence de toute éducation et la grossièreté des habitudes ont abruti l'esprit, ou dans ceux dont de fausses doctrines et une vie entière de désordres ont corrompu le cœur?...

« Mais vous qui êtes doués de cet heureux naturel qui vous fait voir le bonheur comme la récompense nécessaire de la vertu, et le malheur comme la suite infaillible des actions vicieuses, avez-vous réfléchi aux conséquences de cette opinion, ou plutôt de cette illusion, après des événements qui ont produit des revers si accablants ou des prospérités si inespérées? Ils étaient donc bien coupables, ceux qui ont été si malheureux! Ils étaient donc bien vertueux, ceux qui ont éprouvé de si heureux destins! Voulez-vous accuser toutes les infortunes ou prenez-vous à tâche de justifier toutes les prospérités? Je ne sais même si, au sortir d'une époque où l'on a vu les derniers malheurs être le partage des plus grandes

vertus, et des fortunes si prospères qui ont été le prix des plus grands forfaits; je ne sais si cette doctrine, qui place la récompense de la vertu dans la vertu même, et la peine suffisante du crime dans les remords, ne ressemble pas un peu trop à une dérision. On dirait qu'on accorde généreusement aux malheureux les honneurs de la vertu pour se dispenser de les plaindre, tandis qu'on se résigne courageusement aux remords qui suivent le crime, en s'en réservant le profit. On garde pour soi la morale d'Epicure; on impose aux autres le stoïcisme de Zénon. Quand on est heureux on est vertueux: c'est peut-être ce qu'on se dit à soi-même: mais quand on est vertueux, on est assez heureux: c'est ce qu'on applique volontiers aux autres, et l'on y gagne d'être aussi tranquille sur le bonheur de son prochain que sur sa propre vertu. »

La conclusion de tout ceci c'est que, éclairer la raison, éclairer chacun sur son propre intérêt, cela ne peut suffire à former des hommes pratiquant les vertus qui font vivre la

société. La société réclame pour vivre un certain sacrifice de nous-mêmes. La raison n'arrivera jamais à elle toute seule à nous faire consentir à ce sacrifice.. Il n'y a que le cœur qui en soit capable. C'est donc une folie que de penser pouvoir remplacer l'éducation par l'instruction. Et c'est pourtant à cette folie qu'aboutissent nécessairement les théories révolutionnaires, dont l'idéal est de mettre chacun en mesure de choisir par lui-même les croyances où le meilleur usage de sa raison doit le conduire. Certes l'instruction a son utilité. Mais pour la formation de l'homme social elle n'est qu'accessoire. L'homme social, dit Bonald, est fait bien plus d'habitudes que d'opinions, de souvenirs que de raisonnements, de sentiments que de pensées. Or, habitudes, souvenirs, sentiments, c'est à l'éducation qu'il doit tout cela. Il importe donc de bien établir la distinction entre l'éducation et l'instruction et situer chacune de ces choses à son rang. C'est ce que Bolald fait avec une lumineuse clarté.

« L'homme, écrit-il, peut se passer de con-

naissances acquises par l'instruction; mais il ne saurait vivre sans habitudes, et s'il n'en a pas de bonnes, il en aura de vicieuses.

« Les habitudes forment les sentiments; car la sympathie, qui, même à la première vue, fait que les pères et les enfants se reconnaissent entre eux, ne se trouve que dans les romans. Les connaissances étendent et éclairent l'esprit; ainsi l'éducation a plutôt pour objet de former le cœur, et l'instruction de développer l'esprit.

« L'éducation commence avec la vie, et aussitôt que l'homme est en état de voir; l'instruction avec la raison, et dès que l'homme est en état de comprendre et de juger.

« Ainsi un enfant peut avoir reçu beaucoup de bonne éducation, avant qu'il ait pu recevoir aucune instruction.

« C'est une erreur de faire un objet d'éducation des connaissances qui sont du ressort de l'instruction, et de vouloir faire seulement un objet d'instruction des habitudes et des sentiments qui doivent appartenir à l'éducation.

« C'est là le défaut capital du système d'éducation de J. J. Rousseau, qui occupe son

Emile de botanique avant de lui parler de religion et de morale. Il veut faire de la botanique une habitude et presqu'un sentiment, et de la religion une étude et une science de raisonnement, puisqu'il prétend qu'on ne doit en entretenir les enfants qu'à l'âge de quinze ans, et même plus tard; et il fait à peu près comme un homme qui ne permettrait à un enfant de marcher et de parler que lorsqu'il aurait étudié les lois du mouvement et celles de la grammaire..

« L'homme, à tout âge, peut et doit acquérir des connaissances; mais il n'est susceptible d'éducation que dans le premier âge; parce qu'il n'y a d'habitudes et de sentiments durables que les habitudes et les sentiments que l'on contracte dans l'enfance.

« L'éducation est donc proprement domestique; et l'enfant la reçoit dans le sein de sa famille, ou dans le commerce *familier* de ceux avec qui il vit. L'instruction est beaucoup plus publique; et l'homme parvenu à l'âge de raison la reçoit dans les établissements publics, et surtout dans les livres, la plus publique de toutes les instructions.

« L'instruction forme des savants; l'éducation forme des hommes.

« Le peuple, toujours enfant, toujours au premier âge de la société, ne peut avoir d'autre instruction que celle qu'il reçoit de l'éducation. Il se fait des habitudes de tout, et des sentiments de toutes ses habitudes. Il apprend tout de l'exemple: religion, morale, langage, agriculture, arts mécaniques, vices et vertus; et ceux qui prétendent l'instruire avec des livres et des cours publics, connaissent bien peu les choses de ce monde. »

Qu'on ne crie pas à l'obscurantisme, et qu'on ne fasse pas dire à Bonald qu'il est bon de laisser le peuple dans l'ignorance. L'ignorance Bonald la trouve funeste. Mais c'est en voulant remplacer l'éducation par l'instruction qu'on laissera précisément le peuple dans la plus funeste ignorance. On le privera, en effet, de toutes les lumières qui ne peuvent lui venir que de la culture de ses sentiments et de la formation d'habitudes. Et ce qu'on arrivera à lui donner par l'instruction, ne sera ordinairement que des demi-connaissances, le temps lui

manquant pour qu'il puisse suffisamment approfondir les matières qu'on prétend lui inculquer. Or, comme le remarque Bonald, les demi-connaissances sont la pire des ignorances; elles font « la honte de l'homme et le malheur de la société. » Cependant, ajoute-t-il, « comme il se trouve, même dans cette classe, des esprits que la nature élève au-dessus de leur sphère, et qu'elle destine à exercer quelque profession utile à la société, il faut, pour qu'ils puissent remplir cette destination, que la société leur donne les premiers éléments des connaissances, auxquelles la nature ni la raison ne peuvent suppléer: c'est l'objet des petites écoles établies dans les villes et villages, où l'on enseigne à lire, à écrire, les principes de la religion et ceux de l'arithmétique. Je dois faire observer — ajoute Bonald, — qu'une erreur très commune dans les personnes qui ont beaucoup lu, peu médité, et encore moins observé, est de croire au grand nombre de talents *enfouis*... Beaucoup d'auteurs qui ont écrit sur l'éducation publique ont eu cette chimère dans la tête; et pour vouloir développer les talents cachés, ils

n'ont pas cultivé ou formé les dispositions connues et ordinaires de tous les hommes. Ils ont fait comme un propriétaire qui néglige la culture de ses champs, pour y chercher des mines. »

Nous avons résumé l'idéal révolutionnaire: mettre chacun en état de choisir par lui-même les croyances où le meilleur usage de sa raison doit le conduire. Or, pour cela il faut avant tout préserver l'enfant contre les puissances d'autorité qui le guettent; il faut lui apprendre à ne rien accepter sans examen de ce qui lui est proposé par autrui. Cela se fera en développant en lui l'esprit critique, l'esprit de doute. Et on peut, en effet, feuilleter tous les manuels de morale révolutionnaire. Ils présentent tous le doute systématique comme la méthode qui assure la liberté de la pensée. Mais, remarque Bonald, « on n'envoie pas un enfant dans un collège pour douter, on l'y envoie pour savoir, et l'on peut s'en reposer sur les passions, du soin de nous mettre des doutes dans l'esprit. »

La réalité est que presque toute notre science

nous vient d'autrui, et nous vient d'autrui par autorité. Si nous réduisions notre science, en effet, à ce que nous avons contrôlé ou pouvons contrôler nous-mêmes, notre science serait bien petite. Aussi qu'on le veuille ou non, le grand maître de l'esprit humain ce n'est point le doute, c'est la foi. Auguste Comte nous l'a démontré par la plus profonde analyse.

Bonald en fait également la remarque: notre destinée fatale n'est pas de douter et commander; elle est de croire et obéir. « Il faut croire à quelques vérités, écrit Bonald, et obéir à quelques lois, sous peine de se mettre soi-même hors de la société; et parce que nous naissons et nous vivons, indépendamment de notre volonté, membres de la société, nous ne faisons réellement, tout le temps de notre vie, et avant tout consentement de notre part, que croire et obéir. Nous recevons, en effet, d'autorité ou de confiance, tout ce qui formera un jour nos volontés et réglera nos actions; nous le recevons de l'éducation, qui est à la fois instruction et exemple; nous en recevons tout, tout, à commencer par la langue que nous parlons, et

qui exerce une influence si puissante et si continue sur nos esprits, puisqu'elle est l'expression et le dépôt de toutes nos pensées; nous en recevons nos habitudes morales et physiques, nos goûts, nos connaissances, et jusqu'à la connaissance de ceux à qui nous devons le jour. »

« Il est vrai de dire, écrit encore Bonald, que l'homme même aujourd'hui, ne reçoit ses premières connaissances que par *révélation*, c'est-à-dire par la transmission que ses instituteurs lui font de l'art de la parole, moyen de toute connaissance de la vérité; parole qu'il ignore, si on ne la lui transmet pas, qu'il n'invente pas quand il l'ignore, et qui seule remplit l'intervalle immense qu'il y a entre un enfant stupide trouvé dans les bois et l'homme civilisé.

« Ainsi le premier moyen de toute connaissance est la parole reçue de foi et sans examen, et le premier moyen d'instruction est l'autorité. *Discentem oportet credere*, dit Bacon, *doctum expendere.* C'est à celui qui apprend à croire, à celui qui sait à examiner. »

S'il en est ainsi pour les vérités d'ordre na-

turel, combien n'en doit-il pas être de même à fortiori pour les vérités métaphysiques. C'est dans ce domaine qu'il est encore plus nécessaire avant tout de croire et obéir. Le comprendre, c'est comprendre toute la sagesse de l'Eglise. J. J. Rousseau disait: « Qu'on me prouve que je dois soumettre ma raison à une autorité, et dès demain je suis catholique. » — « La preuve (et il y en a d'autres), répondait Bonald, de la nécessité d'une autorité, se tire des extravagances, des variations, des oppositions, des systèmes inventés par la raison humaine. » Et Bonald rappelle ce qui sortit de la liberté laissée à chacun d'interpréter les Ecritures: il en sortit les opinions les plus contradictoires, et les pratiques les plus opposées. C'est que l'esprit de l'homme est dominé par ses passions. Et ses passions lui font adopter et ériger en loi, surtout dans l'ordre social où elles ont les intérêts les plus vifs, ce qui est propre à les satisfaire. Aussi l'esprit ne peut-il être éclairé et fixé que par l'*autorité*. « La philosophie, dit Bonald, qui suppose la passion calme et la raison éclairée, ne peut conserver la société,

puisqu'elle commence par méconnaître la source des désordres qui la détruisent. La religion, qui suppose la raison bornée et la passion violente, connaît la véritable source des désordres de la société et pourvoit à sa conservation. »

Tout ce que nous venons d'exposer renferme la défense d'une des choses que la Révolution a le plus attaquées au nom de la liberté de l'esprit humain : les préjugés. Qu'est-ce au juste qu'un préjugé ? Nous avons dit que l'éducation tendait surtout à former nos habitudes. Mais, comme l'explique Bonald, en formant nos habitudes, l'éducation « nous met nécessairement dans l'esprit des opinions ou des croyances qui sont aussi des connaissances. » Ce sont ces connaissances, venues de l'éducation, et avant toute instruction proprement dite, qu'on appelle *préjugés*, parce qu'elles ont précédé la faculté d'examiner et de juger. « Les préjugés sont donc, à proprement parler, dit Bonald, les connaissances que nous trouvons, en naissant, reçues et établies dans la société qui nous les transmet par l'éducation, et les connaissances sont les lumières que nous acquérons par nous-

mêmes; ainsi les préjugés ont en leur faveur l'autorité de la société, et les connaissances (j'entends les connaissances morales contraires aux préjugés reçus), l'autorité de notre propre raison. » L'autorité de la société c'est l'autorité de la science et de l'expérience des siècles. On comprend que l'autorité de notre propre raison soit une bien faible autorité en comparaison. D'ailleurs, comme Bonald et Auguste Comte le remarquent tous deux, ceux qui s'élèvent contre les préjugés, s'ils étaient logiques, devraient avant tout se défaire de la langue dans laquelle ils écrivent, car elle est le premier de nos préjugés, que nous recevons sans examen, « et même antérieurement à la faculté d'examiner »; et ce préjugé « renferme tous les autres. » Et rien que ceci montre l'erreur où l'on est plongé lorsqu'on méconnaît et cherche à combattre l'heureuse influence des morts sur les vivants.

Mais cette influence des morts sur les vivants, ne l'oublions pas, c'est surtout par la société qu'elle se fait sentir. En parlant de l'éducation nous avons forcément attaché notre pensée sur l'individu. Mais si nous ne voulons pas tomber

dans l'erreur des individualistes, il faut à présent nous élever plus haut, et songer à la société. Il faut que nous rappelions encore une fois cet aphorisme de Bonald : pour rendre l'homme meilleur, rendons meilleure la société. Proposition qu'il importe de ne pas retourner en disant : pour rendre la société meilleure, rendons l'homme meilleur. Rendre l'homme meilleur ne suffirait pas. La question sociale n'est pas une question morale. Bonald l'affirme et le démontre. Si nous ne travaillons que sur l'individu, en négligeant de perfectionner les lois et la constitution de la société, notre travail sera infructueux. La société si elle est mal constituée détruira, en effet, à chaque moment notre œuvre d'éducation individuelle, car l'influence de la société sur l'homme est, le plus souvent, plus puissante à la longue que l'influence de l'éducation. Ici donc, comme partout ailleurs, la question sociale domine. C'est ce que nous rappelle Bonald qui résume parfaitement et clairement le sujet.

« On demande souvent, écrit-il, si c'est à la nature ou à l'éducation qu'il faut attribuer nos

bonnes ou nos mauvaises qualités. On ne manque pas de répondre: à l'une et à l'autre; et peut-être pourrait-on répondre avec plus de raison: ni à l'une ni à l'autre, mais plutôt à la société, dont l'influence sur le moral de l'homme est plus puissante que celle de l'éducation et même que celle de la nature.

« En effet, la nature nous fait forts ou faibles, vifs ou calmes, ingénieux, si l'on veut, ou bornés; mais ces qualités ou ces défauts sont les instruments de nos vertus comme de nos vices, et ne sont par elles-mêmes ni des vices ni des vertus. La nature même, sans le secours de l'éducation, peut faire de grands hommes; comme elle fait, malgré l'éducation, des hommes médiocres.

« L'influence de l'éducation n'est que celle de l'homme, ou du petit nombre d'hommes de qui nous la recevons; celle de leurs leçons ou de leurs exemples, qui n'agit directement sur nous que pendant quelques années, et encore à un âge auquel nous ne pouvons guère comprendre les leçons, ni réfléchir sur les exemples. Mais la société, qui nous reçoit des mains

de la nature et au sortir de l'éducation, et qui nous garde tout le temps de notre vie, c'est-à-dire dans l'âge des passions et dans celui de la raison, la société agit sur nous de tout son poids, et avec la supériorité infinie de force que le public a sur le particulier; et son influence est celle des mœurs et des lois que nous trouvons en vigueur, des institutions que nous trouvons établies, des coutumes que nous trouvons autorisées, des doctrines que nous trouvons accréditées, en un mot, de tout ce qui existe dans la société de légal, et qui n'est pas toujours légitime.

« Ainsi, l'on ne doit pas entendre par l'influence de la société sur l'état moral de l'homme, l'empire que peut prendre sur nous l'exemple de la conduite personnelle du grand nombre des hommes, fût-ce même de tous, parce que cette autorité de l'exemple, qui n'est jamais que l'autorité d'individus comme nous, quelque entraînante qu'elle soit, n'est, après tout, forte que de notre faiblesse; mais on doit entendre l'autorité de la société elle-même, considérée comme un corps moral, autorité irrésistible, et devant

laquelle notre force ne peut être que faiblesse....

« La société, je le répète, est donc la grande institutrice de tous les hommes, et même la seule institutrice du plus grand nombre. Et de quoi sert, en effet, d'entretenir pendant dix ans un enfant de devoirs et de vertus, lorsqu'il ne doit rien trouver dans la société qui n'affaiblisse l'effet de ces premières leçons, et qué, passant du monde idéal de l'éducation dans le monde réel de la vie, il y rencontrera d'autres instituteurs, d'autres leçons, d'autres exemples, d'autres doctrines, d'autres vices, d'autres vertus? ... Non: l'homme ne peut pas lutter contre la société. Si quelques naturels plus heureux et plus forts résistent à cette influence toute-puissante, un peu plus tôt, un peu plus tard, tous succombent; une nouvelle société forme de nouveaux hommes et tout est fini. »

Et Bonald aboutit ainsi à cette conclusion que j'ai déjà citée: il faut faire la société bonne, si l'on veut que l'homme soit bon.

Ceci signifie: politique d'abord, car c'est de la politique que découle une bonne ou une mauvaise constitution de la société.

Ce n'est pas à dire que nous placions la politique au-dessus de la morale. Nous nous sommes souvent expliqués là-dessus. Politique d'abord indique une primauté dans le temps, non une primauté en dignité. Une mauvaise politique corrompt forcément à la longue une bonne morale. Une mauvaise morale peut être corrigée par une bonne politique. Voilà ce que nous constatons avec Bonald, et que Bonald exprime sous cette forme: « Les lois, par cela même qu'elles sont positives et revêtues de l'autorité publique, doivent, à la longue, l'emporter sur les mœurs qui ne sont que domestiques et particulières; parce que l'Etat est plus fort que les familles, et le public plus que le particulier. » C'est donc, conclut Bonald, de la bonté des institutions et des lois qu'il faut attendre la restauration des mœurs. Et Bonald donne cet exemple: « Quand le christianisme commença, les mœurs partout étaient corrompues; mais les lois qu'il établit amenèrent la correction des mœurs, et la précédèrent. Des lois parfaites tendirent sans cesse à perfectionner les mœurs et y parvinrent... Ainsi

tant que la loi politique et civile est bonne et droite, les gouvernements ne doivent jamais trop s'alarmer de la dépravation des mœurs, ni désespérer de leur correction. »

Voilà purement et simplement ce que renferment ces deux mots: politique d'abord.

Qu'on n'en tire donc pas surtout l'idée d'un conflit entre la politique et la morale, conflit dans lequel l'avantage serait donné à la politique. Il n'y a pas d'opposition entre la politique et la morale, alors même que l'une oblige à des choses que l'autre défend. Simplement chacune a son domaine. C'est ce que Bonald explique et commente dans une page capitale, car elle ferme la porte à beaucoup de sottises qu'on débite sur ce sujet de la politique et de la morale. « Ce sont deux branches de la même famille, écrit Bonald, dont l'une s'est élevée aux premières dignités de l'Etat, tandis que l'autre est restée dans la condition privée. » Et Bonald définit: « La politique, prise dans un sens étendu, est l'ensemble des règles qui doivent diriger la conduite des gouvernements envers leurs sujets et envers les autres Etats. »

« La morale est l'ensemble des règles qui doivent diriger la conduite des hommes envers eux-mêmes et envers les autres.

« Si ces définitions sont exactes, la politique et la morale sont *semblables*. Seulement l'une a rapport au général, l'autre au particulier: celle-là au corps social, celle-ci à l'individu.

« Ainsi l'on pourra dire que la politique est aux gouvernements ce que la morale est aux particuliers: ou en transportant les termes comme dans une équation, que la politique doit être la morale des Etats, et la morale, la politique des particuliers: ou encore, que la politique est la grande morale, la morale publique, par opposition à la morale proprement dite, qui est la morale privée...

« La politique et la morale sont *semblables*, même lorsqu'elles se conduisent par des maximes opposées en apparence. Ainsi la morale défend à l'homme d'attenter à la vie de son semblable, et même de désirer la propriété d'autrui; et la politique ordonne ou permet aux gouvernements d'ôter la vie aux méchants, et même de disposer de la vie des bons pour le

service légitime de la société. Elle leur ordonne ou permet de disposer de la propriété particulière par l'impôt, ou de l'employer, par droit de *préhension*, à des objets d'utilité publique.

« La morale dit à l'homme *de ne pas faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît ;* et cependant cette maxime d'éternelle vérité suppose une égalité parfaite entre les hommes, et ne peut par conséquent pas être à l'usage de la société publique, ni même de la société domestique; car, quel est le magistrat ou le père de famille qui voudrait être soumis à tout ce qu'il est obligé d'infliger de peines, ou d'ordonner de services à ses subordonnés?...

« Un gouvernement qui prendrait la morale privée pour règle de sa conduite publique, ne conserverait pas la société, et pourrait être oppresseur par faiblesse, comme le particulier qui prendrait la politique pour règle de ses actions privées, serait, par violence, oppresseur de ses semblables.

« On peut donner des exemples de cette double erreur.

« Nous avons vu des gouvernements, pre-

nant à la rigueur les préceptes de la morale privée, qu'ils appelaient *philanthropie*, abolir la peine de mort, ce premier moyen de la conservation de la société; nous avons sous les yeux des sectes entières, telles que les quakers, qui s'abstiennent de la guerre, et de prêter serment à la justice, comme d'actions illégitimes et contraires aux principes de la morale: on peut même remarquer, dans l'école philosophique du XVIII[e] siècle, une disposition générale et habituelle à rendre odieuse la politique, par zèle pour la morale...

« C'est alors *la petite morale qui tue la grande*, pour me servir d'un mot fameux de Mirabeau.

« Un particulier qui, pour redresser les torts dont il aurait à se plaindre dans sa personne ou dans ses biens, au lieu de s'adresser aux tribunaux, attenterait à la vie de son ennemi, ou s'emparerait à force ouverte des propriétés de son voisin, se conduirait par les lois de la politique, qui ne sont applicables qu'aux gouvernements, et non par les règles de la morale privée, qui fixent les rapports des particuliers

entre eux dans la société; et ce serait alors *la grande morale qui tuerait la petite.* »

« Or, ajoute Bonald, la première faute entraîne la seconde; c'est-à-dire que partout où *la petite morale tue la grande*, et où les gouvernements, par de fausses idées d'humanité, abjurent le pouvoir qu'ils tiennent de Dieu même, et le devoir qu'il leur prescrit, de réprimer et de punir, il arrive infailliblement que *la grande morale tue la petite*, et que le particulier se ressaisit du droit de se rendre à lui-même la justice que le gouvernement lui refuse. »

***

Je n'ajouterai qu'un mot. Tout ce que j'ai exposé de Bonald vise un but pratique: restaurer dans les esprits les institutions monarchiques qui ont fait la grandeur de la France et dont dépend sa grandeur dans l'avenir. Mais la propagande intellectuelle, si elle est nécessaire, n'est pas suffisante. Il n'est pas probable que la monarchie puisse être rétablie pacifiquement. Il faudra de l'énergie, de la violence même parfois, pour briser les obstacles qui

s'opposeront au retour du roi. Or il en est qui, tout en admettant la vérité de tout ce que nous avons exposé ici avec Bonald, reculent devant les moyens de force nécessaires, ou du moins y répugnent. La violence reste toujours pour eux la violence, j'entends un moyen condamnable, quel que soit le but ou la cause qu'elle tende à servir.

A ceux-là je rappellerai d'abord ce que Bonald disait, qu'on « ne répare pas avec des tièdes ce qui s'est fait par des enragés. » Ensuite que si nous sommes libres de montrer de la patience devant les offenses que l'on nous fait ou les dommages que l'on nous cause, quand nous sommes seuls en jeu, il n'en est pas de même quand c'est notre pays qui en est la victime, et que d'ailleurs, comme le dit encore Bonald, « la vertu doit agir avant de souffrir : et la vertu de la résignation n'est commandée que lorsque la vertu du courage est impossible. » Enfin j'ajouterai, toujours avec Bonald, qu'il ne faut pas perdre de vue que « la faiblesse est oppression, et même l'oppression la plus funeste », ou, comme le dit un proverbe, que

« douceur est souvent violence, et violence douceur. »

Or, que l'on soit bien persuadé de ceci : toute violence qui vise à détruire le régime républicain et à le remplacer par la monarchie est douceur, par tous les maux qu'elle tend à éviter ; toute douceur, qui consolide ce régime destructeur est violence, par tous les maux qu'elle prépare.

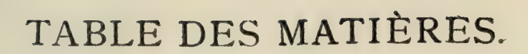


TABLE DES MATIÈRES.

TABLE.

ACHEVÉ D'IMPRIMER

LE 10 JUIN 1911

par l'imprimerie Saint-Augustin

DESCLÉE, DE BROUWER & Cie

LILLE-PARIS-BRUGES

pour la NOUVELLE LIBRAIRIE NATIONALE

85, rue de Rennes, Paris

